This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

646

604.5
AL0.9
N3

Philos—
Relig
5

604.5 A 60.9 N 3

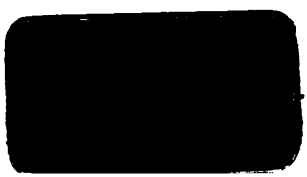
Bd. June, 1892.

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Bequest of

CONVERS FRANCIS, D.D.



Phil
E
5888

Urſprung und Weſen des Böſen

nach der Lehre

des heiligen Auguſtinus.

Eine philoſophiſch-theologiſche Abhandlung

von

J. Mirſchl,

Doktor der Theologie und Prieſter der Diöceſe Paſſau.

Regensburg.

Papier, Druck und Verlag von Friedrich Puſtet.

1854.

Bei dem Verleger dieses ist ferner erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Ambach, Ed. von, „Gott über uns!" oder ohne Tugend und Glaube kein Heil. 1r Band. A. u. d. T. Lotteriespiel und Aberglaube, oder des Sünders Rückkehr zu Gott durch ein Zeichen der Vorsehung. Ein Bild aus unsern Tagen. Der reifern Jugend gewidmet. Mit einem Stahl- und zwölf Holzstichen. 1836. 8. br. 42 kr. — 12½ sgr.

— — 2r Band. Ein gnadenreicher Traum oder das Licht des Glaubens und die Irrlichter der Neuzeit. Eine Erzählung der reifern Jugend gewidmet. Mit einem Titelbilde und zehn Holzschnitten. 1847. 8. geh. 42 kr. — 12½ sgr.

— — 3r Band. Die Freunde und deren Kinder, oder Edelmuth und Vorurtheil. Ein Charaktergemälde aus dem bürgerl. Leben. Der reifern Jugend gewidmet. Mit einem Stahlstiche. 1847. 8. br. 54 kr. — 18 sgr.

Charitas. Festgabe von Ed. v. Schenk. I. II. III. IV. Jahrg. (1834 1835. 1836. 1838.) Mit Stahlstichen nach Cornelius, Schnorr, Overbeck ꝛc. Taschenform. geb. mit Goldschnitt. — Herabgesetzter Preis aller 4 Jahrge. 6 fl. — 3 Thl. 10 sgr. Einzelne Jahrge. à 2 fl. — 1 Thl. 5 sgr.

S. B. 28

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Bequest of

CONVERS FRANCIS, D.D.

einem Sahlstiche. 12. 1846. br. 30 kr. — 10 sgr.

Hausfreund, der katholische. Ein Sonntagsblatt zur Belehrung, Warnung und Erbauung. I. — V. Jahrgang (1846—1850) redigirt von A. Westermayer; VI. bis VIII. Jahrgang (1851 — 1853) redigirt von L. Lang. gr. 4. à 2 fl. 42 kr. oder 1 Thlr. 15 ngr.

Mettenleiter, J. G., der 95ste Psalm für 6 Männerstimmen. Partitur (fol.) und Stimmen (4.) 1847. 3 fl. 12 kr. 2 Thlr.

Schmitter, Ant., Grundlinien der biblischen Hermeneutik. gr. 8. brosch. 30 kr. od. 10 ngr.

Stumpf, C., Gedächtnißfeier des Christen nach den Worten des Herrn: „Dieß thut zu meinem Gedächtnisse." Mit allen den üblichen Weisen, wie der Christ auch sonst zu seinem Gotte betet. Mit einem Stahl- und 40 feinen Holzstichen. gr. 8. 1852. 48 kr. oder 15 ngr.

Urſprung und Weſen des Böſen

nach der Lehre

des heiligen Auguſtinus.

Eine philoſophiſch-theologiſche Abhandlung

von

Joſeph
J. Kirſchl,
Doktor der Theologie und Prieſter der Diöceſe Paſſau.

Regensburg.
Papier, Druck und Verlag von Friedrich Puſtet.
1854.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

Seiner Gnaden

dem

Hochwürdigsten Herrn Herrn

Heinrich von Hofstätter,

Bischof von Passau,

der beiden Rechte Doktor, Solio pontificio Assistens, Praelatus domesticus Comes sacri Palatii et Aulae lateranensis, Ritter des hl. Grabes und des Königl. Civilverdienst-Ordens der bayer. Krone ꝛc. ꝛc.

ehrfurchtvollst gewidmet

vom

Verfasser.

Ursprung und Wesen des Bösen

nach der Lehre

des heiligen Augustinus.

„Was brauchen wir in vermeſſener, ſakrilegiſcher Speculation das „Böſe in Gott aufzuſuchen, ſo lange es noch keinen Anſtand hat, den „Urſprung desſelben in der Freiheit des Menſchen nachzuweiſen? Und „können wir nicht die Geſchichte, wie das Böſe in jedem Menſchen „wird, ſo genau nachweiſen, als die Geſchichte, wie ein Hühnlein wird „aus dem bebrüteten Ei?"

Dr. J. B. Hirſcher, Erörterungen, S. 80.

„Das Böſe iſt wohl an ſich Nichts, aber es iſt deſſenungeachtet „nicht nicht. Denn ein Anderes iſt: das Böſe iſt nicht, und ein „Anderes: das Böſe iſt Nichts. Während das Erſtere falſch iſt, weil „das Böſe nicht nicht iſt, iſt das Andere wahr, denn dem Böſen „entſpricht keine göttliche Idee."

Dr. Staudenmaier, Metaphyſik der hl. Schrift I. S. 620.

Einleitung.

Die beiden Fragen: Woher iſt das Böſe? Was iſt das Böſe? ſind bekanntlich nicht neu, ſondern gehören dem höchſten Alterthume an. Sie ſind auch ſchon vor Jahrtauſenden und zwar von den gelehrteſten und weiſeſten Männern beantwortet worden. Aber die Antworten, die gegeben worden waren, haben nur Wenige befriedigt, und ſo wurde bald von Neuem gefragt und von Neuem geantwortet. Die Reſultate waren dieſelben. Und ſo fragte und antwortete ein Geſchlecht um das andere und noch immer iſt dieſelbe Frage nicht zum letzten Male ausgeſprochen. Zuerſt wurde die Beantwortung vom religiöſen Standpunkte aus verſucht und ergab folgende Reſultate: Das Böſe, ſagten die indiſchen Weiſen, iſt die Materie und als ſolche ewig; von dem materiellen Körper ſeien die Seelen wie in einem Kerker eingeſchloſſen, und in dieſer Welt der Läuterung und Reinigung, von der Rückkehr in das Reich der Beſeligung zurückgehalten, feſtgebannt; das Streben des Menſchen müſſe

auf völlige Abstreifung alles Sinnlichen gerichtet sein. Zoroaster ging einen Schritt weiter und setzte an die Stelle der bösen Materie Ahriman, ein Princip des Bösen, ein persönliches, grundböses Wesen, neben Ormuzd, dem Ursprunge alles Guten. Zwischen beiden ist die Welt getheilt, und daher der Kampf in der physischen und moralischen Ordnung des Universums. Diese Vorstellungen, welche lange vor dem Auftreten des Christenthums das religiöse und moralische Leben des Orients beherrschten, suchten im Gnosticismus, in welchem mit weiterer Ausbildung der Emanationstheorie und Aeonenlehre das pantheistische Element der Inder vorzugsweise vertreten war, und im Manichäismus, in welchem der Dualismus der Perser sich verkörperte, in die christliche Kirche sich einzuschleichen und einzudrängen. Es galt einen gefährlichen Kampf, bis die Zauberkraft des Irrthums gebrochen und die sittliche Pest unschädlich gemacht worden war. Es hatten sich aber Spreue des zersplitterten Kernes hier und da festgesetzt und eingenistet, die bald, wie jedes Unkraut, wuchernd sich ausbreiteten und in den Priscillianisten, Jezidi's (Teufelsanbetern), Paulicianern, Bogomiden, Waldensern, Albigensern und andern verwandten, im Dunkeln schleichenden Sekten des Mittelalters wiederholt an das Licht hervortraten. Auch hier gestaltete sich das sittliche Leben nach der graduellen Verwerflichkeit des religiösen Bekenntnisses und Cultes.

Zu diesen Versuchen, das Geheimnißvolle des Bösen im religiösen Culte zu enträthseln, gesellte sich sehr bald die Wissenschaft. Dieser war die Erforschung der Entstehung und des Wesens des Bösen eine wichtige Angelegenheit, aber

zugleich ein Problem gewesen, dessen Lösung ihr nie recht gelingen wollte. Die Philosophie, die die Offenbarung entweder noch nicht kannte, oder sie nicht kennen wollte und will, finden wir theils im Dienste des religiösen Bekenntnisses, theils auf neuen Irrwegen. Das Böse wurde entweder in das Materielle, in die bloße Sinnlichkeit, mit gänzlicher Verkennung der eigentlichen Natur desselben, gesetzt, oder als das Mangelhafte, als das Unvollkommne, als das noch unentwickelte Gute aufgefaßt, oder als nothwendig zur geistigen Entwicklung, die an dem Gegensatze des Guten und Bösen vor sich zu gehen habe, oder als nothwendig zur Verherrlichung, Schönheit und Vollendung des Weltalls erkannt, oder endlich als ein böses Princip hingestellt. Die neueste Philosophie hat die Frage ihrer endlichen Lösung nicht näher gebracht, im Gegentheil erst die Gesichtspunkte, unter denen allein eine Lösung möglich sein kann, völlig verrückt. Ihr ist das Böse nichts Anderes, als die Geschöpflichkeit, die bloße Endlichkeit des creatürlichen Seins, oder auch das Selbstbewußtwerden des individuellen Seins, das (von Hegel) als eine Lostrennung vom allgemeinen Bewußtsein des Weltgeistes gefaßt, darum als Böses, als Abfall aufgefaßt werden will. Sakrilegisch im wahren Sinne des Wortes wird diese Art der Speculation, wenn das Böse, wie es nach dem Vorgange Jak. Böhme's in der Identitätsphilosophie anfänglich geschehen ist, vergöttlicht, auf Gott, in das Wesen Gottes zurückgeführt wird, indem sie, Gott einem Werden, einem Entstehungsprocesse unterwerfend, in dem Abgrunde der göttlichen Wesenheit einen Dualismus in chaotischer Verschlungenheit und Gebundenheit statuirt und

aus der Entzweiung der Verschlungenheit und Lösung der Gebundenheit Gott erst werden läßt, und mit ihm, in ihm und aus ihm das Gute und Böse.

Es wäre fürwahr, nachdem die göttliche Offenbarung auch über diese Fragen Licht verbreitet, vor Allem uns einen persönlichen Gott, der ewig sich selbst bewußt, ewig derselbe war, ist und sein wird, der die lauterste Güte und makellose Heiligkeit ist, erkennen und lieben gelehrt hat — an diesen Theorien wenig gelegen, lehrte nicht die Geschichte, daß sie mit andern Irrthümern zusammenhangend, wenn sie Volksglaube, religiöses Bekenntniß werden und im Leben zur Anwendung kommen, von unberechbar schlimmen Folgen für Einzelne und ganze Völker gewesen sind. Die fast unglaublichen, freiwilligen Qualen, unter denen mancher Büßer an den Ufern des Ganges in seinem Streben nach Vollkommenheit, d. i. Abschälung alles Sinnlichen, sich selbst peinigt, bis er seinen Geist aushaucht und so der bösen Umhüllung los wird, sind hinlänglich bekannt. Sie haben in der erwähnten irrigen Vorstellung von der Materie ihren Grund. Von andern Erscheinungen dieser und ähnlicher Art, wie sie das sittliche Leben des Orients darbietet,[1]) zu schweigen, weiß jeder Kenner der Kirchengeschichte, wie viel Verderbliches die manichäischen, gnostischen und die ihnen verwandten, mittelalterlichen Sekten in ihrem dunklen Schooße getragen haben.

---

[1]) S. darüber C. J. H. Windischmann: die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, 4 Bde. Bonn 1832.

Wie eine Philosophie, welcher das Böse nur die endliche Form, die bloße Endlichkeit des vernünftigen Wesens ist, mit der Erklärung dieser geschichtlichen Thatsachen zurecht komme, ist nicht abzusehen; es ist nicht zu begreifen, wie sie von ihrem Standpunkte aus die Frage zu beantworten vermöge, wie es möglich oder überhaupt nur denkbar sei, daß der Mensch sich sogar bis zur götzendienerischen Verehrung eines bösen Wesens, bis zum herabwürdigendsten und zugleich höchst grausamen Culte desselben verirren konnte, wenn das Böse nicht mehr als die nothwendige Form und Beschränktheit des in Zeit und Raum existirenden Seins ist; wenn im Menschen selbst nicht eine Ahnung, der er sich nicht erwehren kann, liegt, daß Etwas existire, vor dem er erzittert und zurückbebt, daß außer ihm eine ihm feindliche Macht walte, die auf sein Verderben sinne, seinen Untergang hinarbeite; wenn der Mensch selbst in seinem innersten Bewußtsein sich nicht anklagen muß, schuld- und strafbar und einer Sühnung bedürftig zu sein.

Die christliche Offenbarung ist es auch hier, welche auf die beiden Fragen theils die allein richtige Antwort gegeben, theils der Speculation den rechten Weg angewiesen hat. Dadurch hat sie das große Verdienst, die Welt vor geistiger Finsterniß und vor Ausartung des sittlichen Lebens bewahrt, oder aber davon befreit zu haben. Sie gab aber zugleich dem forschenden Geiste eine Tiefe der Einsicht, wodurch es ihm möglich wird, das Räthsel der Existenz des Bösen zu lösen.

Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes und Verschiedenheit der Ansichten darüber dürfte es daher von einigem Interesse sein, zu erfahren, wie einer der größten Geister, speculativsten und erleuchtetsten Lehrer unserer heil. Kirche und aller Völker, der gerade zu jener Zeit lebte, als der Streit gegen die erwähnten Irrthümer des Manichäismus sehr heftig war, der selbst an der Entscheidung großen Antheil genommen, also über den fraglichen Gegenstand gewiß in umfassendster und gründlichster Weise nachgedacht hat, — wie der große Bischof von Hippo und hochgefeierte Kirchenlehrer Augustinus diese Fragen vom dogmatisch-speculativen Standpunkte aus behandelt habe und zu welchen Resultaten er gelangt sei. Die folgende Abhandlung erscheint daher als ein erster Versuch, die Lehre des heil. Bischofs über diesen Gegenstand, wie sie in seinen verschiedenen Schriften vorgetragen ist, kurz zu einem Ueberblicke zusammenzustellen. Worauf es bei der Abfassung besonders abgesehen wurde, war: richtige Darstellung der Lehre selbst, Erläuterung dunkler Begriffe und Stellen, sofort Vermittlung des richtigen Verständnisses derselben und Berichtigung irriger Auffassungen, endlich steter Nachweis ihres Zusammenhangs mit den Grundprincipien des theologisch-philosophischen Systems Augustins.

Da diese seine Lehre vom Bösen wesentlich Theodicee, der Standpunkt, von dem aus sie aufgestellt worden, der der Offenbarung ist, so mußte nothwendig seine Schöpfungstheorie und seine Lehre vom Urstande des Menschen zu Grunde gelegt und davon ausgegangen werden. —

I. Theil.

Urſprung des Böſen.

Erſtes Kapitel.

Die Urſünde.

Die Schöpfung begreift Auguſtinus als eine nach außen tretende, reale Offenbarung der Allmacht, Weisheit, Liebe und Güte des dreieinigen Gottes.[1]) Die Liebe Gottes war das Motiv der Weltſchöpfung;[2]) Manifeſtation der Größe und Herrlichkeit in der Pracht ſeiner Werke, und der Liebe Gottes in der Beſeligung aller geſchaffenen Weſen ihr Zweck. Gott ſchuf die Welt aus Nichts, indem Er die Ihm von Ewigkeit vorſchwebende Idee d. i. den ewigen und unwandelbaren Gedanken von den Dingen, durch

---

[1]) Deus Pater omnipotens universam creaturam fecit per Filium suum unigenitum in unitate Spiritus sancti. De gen. imp. c. 1; cf. de civ. Dei V. 9.

[2]) Ex plenitudine bonitatis Tuae creatura subsistit. Confess. IV. 10.; lib. 83. quaest. qu. 28.; de civ. Dei XI. 24.

seinen allmächtigen Schöpferwillen realisirte.[3]) Damit begann die Zeit.[4]) Der göttliche Schöpferwille ist daher mit der Idee der Grund alles creatürlichen Seins und seines Bestehens.[5]) Als Werk der unendlichen Güte und als Abbild des Urbildes ist jedes geschaffene Wesen und die ganze Schöpfung an sich gut und diese daher ein immerwährendes Lob des Schöpfers.[6])

In diesem vollkommenen Zustande wurde die unsichtbare Geisterwelt (symbolisirt durch das Licht, Gen. I. 3.), die sichtbare Welt geschaffen und der Mensch.[7])

---

[3]) Ante primordia saeculorum et ante omne, quod vel ante dici potest. Tu es et Deus es Dominusque omnium, quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae, et *rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines*, et omnium irrationabilium et temporalium *sempiternae vivunt rationes*. Confess. I. 6.; cf. de Trinit. IV. 1.; de gen. ad lit. II. 8.

[4]) Procul dubio non est mundus factus *in* tempore, sed *cum* tempore. De civ. Dei XI. 6.

[5]) Deus universas creaturas suas, et spiritales et corporales, *non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit;* non enim nescivit, quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit. *Nec aliter scivit creata, quam creanda. . .* De Trin. XV. 13.; de gen. ad lit. V. 18.; cf. II. 8.; de civ. Dei XI. 10.; XXII. 24.

[6]) Deus ergo videt, quia bonum est (Gen. I. 31.), quod nisi vidisset antequam fieret, non utique fieret: *docet* bonum esse, non discit. De civ. Dei XI. 21.; cf. confess. IV 10.; de gen. ad lit. VIII. 9.; etc. etc.

[7]) De civ. Dei XI. 9, 11, 25. Ein zeitliches Nacheinander einzelner Schöpfungsakte oder Schöpfungstage nimmt Augustinus nicht an, sondern nach ihm ist die ganze Schöpfung, als die Verwirklichung der Idee derselben, in einem einzigen Zeitmomente vor sich gegangen. Der „eine Tag" (Gen I. 5.) wäre der symbolische Ausdruck für die Lichtwesen der Geisterwelt (Engel).

Im Menſchen offenbarte ſich insbeſondere die Liebe des Schöpfers: er iſt das Bild Gottes,[8]) die Krone und Zierde der ſichtbaren, und das Verbindungsglied mit der unſichtbaren Welt, der lebendige Mittelpunkt der immateriellen und materiellen Natur. Seine Stellung iſt daher die ausgezeichnetſte, eine wahrhaft univerſelle.[9]) Bezüglich der Gaben, mit denen er von Gott ausgeſtattet worden, unterſcheidet Auguſtinus die Naturgaben von den Gnadengaben ſehr genau: jene ſind mißbrauchbar, aber unverlierbar, dieſe keines Mißbrauchs fähig, aber verlierbar.[10]) Auf dieſe Unterſcheidung deutet auch die Annahme eines vorparadieſiſchen Daſeins

---

Die übrigen „Tage" bezeichneten das Nacheinander, unter welchem die Dinge in die Erkenntniß der Engel eintraten. „Morgen" — Erkenntniß der Dinge im göttlichen Worte (ideale Erkenntniß, cognitio clarior vel diurna); „Abend" — Erkenntniß der Dinge in se (reale Erkenntniß, cognitio obscurior vel vespertina). L. c. XI. 9, 29, 30

[8]) Facti sumus ad imaginem Dei, non ad aequalitatem, ut sicut Deus simus, sed pro modulo nostro. Tract. 4 in ep. Joann.; de civ. Dei XII. 23.; XI. 2, 26, 28.; XIII. 24.; de gen. ad lit. III. 20.; etc. etc.

[9]) Oportebat, ut primatum teneret ea natura, quae creaturam per creatorem, non creatorem per creaturam posset cognoscere. De gen. ad lit. V. 20. Hominis naturam quomodo mediam inter angelos bestiasque condebat (Deus). De civ. Dei XII. 21.; V. 11.; de catechiz. rud. c. 18.

[10]) Primum homini *condito* quaedam bona dederat Deus *gratis, non rogatus;* sed quia homo ingratus *haec abjecit*, dignum est, ut secunda bona non accipiat, donec humiliatus haec desiderando et supplicando requirat. Tract. de sept. vitiis. Non solum *voluntatis arbitrium*, quo huc atque illuc liberum flectitur, atque in eis *naturalibus bonis est*, *quibus* et *male uti malus potest*; sed etiam *voluntas bona*, *quae jam in eis bonis est*, *quorum esse usus non potest malus*, nisi ex Deo nobis esse non potest. De peccat. merit. II 18.; cf. II. 6.

des ersten Menschen und die Erhebung desselben in das Paradies hin.

Der Leib, lehrt er, der eine Bestandtheil der menschlichen Natur, ist, genommen von der „jungfräulichen“ Erde, durch Gott selbst gebildet, materiell, darum für sich verweslich.[11]) Die Seele dagegen, aus Nichts geschaffen, als Lebensprincip dem Leibe, durch den Hauch Gottes geschaffen, eingeathmet, ist immateriell und unsterblich.[12]) Zwischen Seele und Leib bestand ursprünglich die friedlichste Harmonie und Zusammenstimmung; beide waren in der ungetrübtesten Reinheit und vollsten Integrität ihrer Kräfte und Vermögen.[13]) Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott ist nur in der Seele zu finden, und zwar in ihrem Unsterblichsein, ihrer Vernünftigkeit und Freiheit (Liebe);[14]) darin

---

[11]) Corpus animale habuit Adam, non tantum *ante* paradisum, sed etiam *in* paradiso constitutus; quamvis in interiore homine fuerit spiritalis, quod amisit peccando. De gen. ad lit. VI. 8.; de conjug. bono c. 2. Adam ex *terra virgine* figuratus est; ita et Christus ex virgine natus dignoscitur. Serm. 17. de temp.

[12]) Omnipotens Deus, *non de sua natura*, neque de *subjacente creatura*, sed etiam *de nihilo* potuit facere flatum, quem corpori hominis inserendo inspirasse vel insuflasse convenientissime dictus est, incorporeus incorporeum, sed immutabilis mutabilem, quia non creatus creatum. De civ. Dei XIII. 24. Deus animam *sufflando fecit*. L. c. XII. 23.; XIII. 2. Cf Liber de immortalitate animae.

[13]) De civ. Dei XIII. 13.; epist. 7.; serm. 43. de verb. Dom c. 6.

[14]) Imago Dei in anima hominis. Tract. 3 et 4. in Joann. Corpus Dei imaginem non capit. De anima ej. orig. IV. 12. Imaginem Dei, hoc est, summae Trinitatis, agnoscimus adhuc reformandam, ut sit etiam similitudine proxima: *Nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus.* De civ. Dei XI. 26., 28.

beſteht des Menſchen Vorzug vor allen vernunftloſen Weſen, ſeine Herrſcherwürde über die geſammte ſichtbare Schöpfung; und er ſelbſt auch ſeiner Naturſeite nach war als Abbild dem Urbilde zugeneigt.[15])

Durch die übernatürlichen Gnadengaben wurde aber eine übernatürliche Verbindung des Menſchen mit Gott begründet: die Intelligenz wurde mit übernatürlichem Lichte erfüllt, und ſo das Gottesbewußtſein zur klaren Gotteserkenntniß verklärt; der Wille in heiliger Gottesliebe entzündet.[16]) Dadurch ward der Menſch nach ſeinem ganzen Sein und Leben in den Stand der paradieſiſchen Freiheit, oder wie Auguſtinus ſich auch ausdrückt, den des guten Willens emporgehoben.

Durch dieſe Erhebung des ganzen Seelenlebens in die Sphäre eines übernatürlichen Verkehrs mit Gott wurde auch der Leib aus ſeiner rein ſinnlichen Sphäre emporgehoben und in die höhere eingeführt, und nahm, aller Schmerzen und Leidensfähigkeit gänzlich entrückt, an der Unſterblichkeit der Seele entſprechend Antheil. Die Gnadengabe für den Leib beſtand demnach in der durch ſeine Verbindung mit dem im

[15]) De nat. et grat. c. 3.

[16]) Voluntas (primi hominis) in amore superioris immutabilis boni *illustrabatur, ut videret, et accendebatur, ut amaret.* De civ. Dei XIV. 13. Per *gratiam* fit, ut homo sit bonae voluntatis. De corr. et grat. c. 11.; cf. de civ. Dei XIV. 11.; XXII. 1.; lib. ad Bonif. IV. 3. Recta (bona) voluntas est bonus amor. De civ. Dei XIV. 7.; cf. lib. ad Bonif. I. 2.; de perf. just. c. 4. Immortalitas et incorruptio corporis de sanitate animae existit, *sanitas autem animi est firmissime adhaerere Deo.* De doctr. christ. l. 23.

höhern Gnadenleben ſtehenden Geiſte vermittelten Unverweslichkeit und in der durch den Genuß der Lebensfrucht zu gewinnenden, eigenen Unſterblichkeit.[17]) Der paradieſiſche Zuſtand des Urmenſchen war daher ein Zuſtand des innigſten Lebensverkehrs mit Gott, ein Leben nach und aus Gott, ein Gottanhangen und Seligſein in Gott;[18]) und ganz entſprechend das Paradies ſelbſt eine ſinnlich-geiſtige Lebensſphäre voll der Wonne und Freude.[19])

So lange Adam in dieſem Zuſtande beharrte, hatte er keine thatſächliche Erkenntniß des Böſen; denn da ſeine Intelligenz und ſein Wille auf Gott hingerichtet waren, erkannte er Alles nur in Gott; und ſo war ſein Erkennen und Wollen

---

[17]) Primus homo creatus est *immortalis*, *quod ei praestabatur de ligno vitae*, *non de constitutione naturae.* — Quo ligno separatus est, cum peccasset, ut posset mori, qui nisi pecasset, posset non mori. *Mortalis erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris.* De gen. ad lit. V. 25.; XI. 40.

[18]) Adam cum haberet cor sanum purae conscientiae, gaudebat ad praesentiam Dei. Postquam peccato oculus ille sauciatus est, coepit lucem formidare. Sermo 18. de verb. Dom. c. 6. — Vivebat homo in paradiso, sicut volebat, quamdiu hoc volebat, quod Deus jusserat, vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus. — Gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat. De civ. Dei XIV. 26.

[19]) Vivebat homo secundum Deum in *paradiso et corporali et spiritali.* Neque enim erat paradisus corporalis propter corporis bona, et propter mentis bona non erat spiritalis; aut vero erat spiritalis, quo per interiores, et non erat corporalis, quo per exteriores sensus homo frueretur. *Erat plane utrumque propter utrumque.* De civ. Dei XIV. 11.; cf. et 12.; XIII. 20; de gen. ad lit. VIII.

und Können in Gott eins.[20]) Deſſenungeachtet war aber die Möglichkeit eines Andern, die Möglichkeit des Böſen nicht ausgeſchloſſen. Denn der Menſch, das freie Weſen, konnte und durfte nicht im paſſiven Verhalten gut ſein, ſondern mußte es ſein und werden durch aktive Freiheit d. i. Selbſtbeſtimmung für das Gute. Wie dem Geiſte der Wille weſentlich iſt,[21]) ſo auch dem Willen die Freiheit, d. i. ſeine Bethätigung muß eine Selbſtbethätigung, ſeine Bewegung eine ſpontane Selbſtbewegung ſein. Das Wollen alſo, in der Tiefe des freien Geiſtes ſelbſt wurzelnd, muß ein ſelbſtgewolltes ſein. Darum mußte der Wille immerhin auch die Macht beſitzen, ſich frei für oder gegen ein Anderes zu beſtimmen, das, was er objektiv beſaß, ſelbſt zu wollen, oder auch nicht zu wollen.[22]) Dieſe Macht der freien Wahl ſeines Wollens und Nichtwollens iſt die Freiheit der Wahl, die Wahlfreiheit (liberum arbitrium.)[23])

---

[20]) Homo malum nescisset, nisi fecisset. Contra advers. leg. I. 14. — Adam in paradiso, etiamsi non omnia poterat ante peccatum, quidquid tamen non poterat, non volebat, et ideo poterat omnia quae volebat. De civ. Dei XIV. 15.

[21]) De civ. Dei V. 11.

[22]) Noli mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse: ut quomodo *seipsa utatur voluntas*, quae utitur et ceteris; *sicut seipsam cognoscit ratio*, quae cognoscit et cetera. De lib. arb II. 19. — Multa facimus, quae si nollemus, non utique faceremus. *Quo primitas pertinet et ipsum velle; nam si volumus, est; si nolumus, non est.* Non enim vellemus, si nollemus. De civ. Dei V. 10. Velle et nolle propriae voluntatis est. De grat. et lib. arb. c. 3.; de lib. arb. III. 1; de spir. et lit. c. 34. Velle et nolle in volentis aut nolentis est potestate. De corr. et grat. c. 14

[23]) Vid. Nro. 10.

Nach dieſem haben wir bei dem erſten Menſchen eine doppelte Freiheit: den Willen ſchlechthin (Naturgabe), d. i. das Vermögen des Sichbeſtimmens und Sichnichtbeſtimmens (posse peccare), und den guten Willen (Gnadengabe), d. i. den übernatürlichen Stand der vollkommenen Freiheit (posse non peccare).[24]) Eine wichtige Unterſcheidung, wie ſich im Verlaufe der Abhandlung ergeben wird. Es war alſo die Freiheit des Urmenſchen eine vollkommne, aber doch keine vollendete, da Auguſtinus die Wahlfreiheit noch nicht in die höhere Freiheit bleibend aufgenommen ſein läßt, vielmehr dieſe auf jene ſtellt, wodurch die Freiheit eine labile und ſofort die Sünde möglich bleibt.[25]) Denn, ſagt er, die Vollendung ſollte ein Verdienſt des Menſchen ſein und daher eine Selbſtvollendung werden.[26]) Es war ſomit ſeine Aufgabe: das ihm objektiv zugehörende Gnadengut durch entſprechenden Gebrauch der Naturgabe des freien Willens ſich anzueignen, zu ſubjektiviren; ſomit ſeine geiſtige Natur aus der möglichen Impeccabilität (posse non peccare) in die wirkliche Impeccabilität (non posse peccare), und ſeine leibliche Natur aus der möglichen Unſterblichkeit (posse non mori) in die wirkliche Unſterblichkeit (non posse mori) dadurch zu vollenden, daß er durch einen freien

[24]) Vgl. die vortreffliche Abhandlung: Metaphyſiſche Pſychologie des heil. Auguſtinus v. P. Th. Gangauf.

[25]) Gratiam non habuit primus homo, *qua nunquam vellet esse malus*; sed sane habuit, in qua, *si permanere vellet, numquam malus esset* De. corr. et gr c. 11.

[26]) Cum in paradiso, hoc est, in beata vita constitutus est, *præceptum perfectionis accepit, ut verbo Dei eousum maretur.* De gen. c. Man. H. 8 Quia *noluit* permanere, profecto ejus *culpa* est, cujus *meritum* fuisset, si permanere *voluisset.* De corr. et gr. c. 11; cf. Disp. I. c. Fortun.; de agone Chr. c. 10.

Willensakt seinen höhern Freiheits- und Unsterblichkeitszustand selbstständig wollte und in sich fixirte.[27])

Diese Aufgabe, die dem Menschen in einem ausdrücklichen Gebote vorgelegt und zum Bewußtsein gebracht wurde, umfaßte zwei Momente: ein inneres, Bewahrung der Liebesgemeinschaft mit Gott, und ein äußeres, Beobachtung des gegebenen Gebotes. Auf das innere Moment legt unser Heilige alles Gewicht; das äußere ist ihm nur nothwendiges Ergebniß des innern. Alles religiöse Leben ist nach dem gottinnigen, erleuchteten Kirchenlehrer ein Ausdruck jener Liebe, die aus Gott entspringt. In dieser Beziehung ist es ein tiefer Gedanke, wenn behauptet wird, Gott selbst habe dem Menschen als Objekt seiner Liebe sich darbieten müssen, damit der Mensch sich dieser religiösen Liebe bewußt wurde. Gott anhangen ist des Menschen letztes Ziel und höchste Aufgabe, mit Gott zusammenhangen sein höchstes Gut.[28])

---

[27]) Deus constituit primos parentes in paradiso praeceptumque illis dedit, quod si non transgrederentur, in illa semper immortalitatis beatitudine permaneret, si autem transgrederentur, supplicia mortalitatis expenderent. De catechiz. rud. c. 18; cf. de civ. Dei XII. 21; XXII. 1. — *Potuit* enim non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deserere. Prima ergo libertas voluntatis erat *posse non peccare:* novissima erit multo major, *non posse peccare.* Prima immortalitas erat posse non mori: novissima erit multo major non posse peccare. Prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere, novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere. De corr et gr. c. 12

[28]) De civ. Dei X. 3. Bonum enim nostrum, de cujus fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud, quam illi *cohaerere*, cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur foecundaturque virtutibus, L. c.; cf XV. 22.

Darin beſtand alſo auch die Aufgabe Adams: den Zuſammenhang mit Gott durch innern und äußern Gehorſam, und dadurch ſich ſelbſt in ſeinem ſeligen Zuſtande zu erhalten und für immer zu feſtigen. Hiezu gab ihm Gott einen beſondern Gnadenbeiſtand, der ihm die Löſung ſeiner Aufgabe nicht bloß möglich, ſondern ſogar leicht machte.[29]) So geſchah von Seite Gottes Alles um die Möglichkeit des Böſen, die in der creatürlichen Wahlfreiheit unvermeidlich gegeben war, faſt zu einer unmöglichen Möglichkeit zu machen. Und es koſtete in der That Adam erſt eine Reihe von Ueberwindungen der von Gott geſetzten Verhinderungsmittel des Böſen, bis es zum Falle ſelbſt kam: denn

1) er mußte ſeinen glückſeligen Zuſtand, der ihm ſicher war, ſtatt eines ganz ungewiſſen hingeben wollen;

2) den Zug der Gnade, der ihn perpetuirlich nach Gott hinzog, unterdrücken; endlich

3) das Verbot Gottes ſelbſt, die Androhung des Todes als Strafe gänzlich ignoriren.[30]) Dieß hat unſer Heilige

---

[29]) Deus dederat primo homini adjutorium, *sine quo* in ea (sc. bona voluntate) *non* posset permanere, si vellet: *ut autem vellet, in ejus libero reliquit arbitrio.* De corr. et gr. c. 12 Cf. Nro 25. Adam hatte alſo das adjutorium, *sine quo non* — da Ausharren können; aber nicht auch das adjut., *quo* — die Gnade des Ausharrens ſelbſt; denn mit dieſer wäre für Adam die Unmöglichkeit des Sündigen geſetzt geweſen. Bezüglich der Nothwendigkeit des Gnadenbeiſtandes auch im paradieſiſchen Zuſtande vgl. die erwähnte ausgezeichnete Schrift v. P Th. Gangauf $18^{34}/_{35}$ S. XX.

[30]) *Quia ergo contemptus est Deus jubens*, qui creaverat, qui ad suam imaginem fecerat, qui ceteris animalibus praeposuerat, qui in paradiso constituerat, qui rerum omnium copiam salutisque praestiterat, qui praeceptis nec pluribus nec grandibus nec

im Auge, wenn er behauptet, es wäre für den ersten Menschen leicht gewesen, nicht zu sündigen, aber es war schwer, zu sündigen.

Wie wurde aber dennoch die bloße Möglichkeit des Bösen Wirklichkeit?

Da Augustinus, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich ist, den primitiven Zustand des Menschen höchst vollkommen aufgefaßt hatte, so erschien es als nothwendig, einen Uebergang von der lebendigsten Gottesliebe zur gottabsagenden Selbstsucht anzunehmen, sofort zu behaupten, daß dem tödtlichen Falle von Seite des Menschen ein allmähliges Sinken und Sichzurückziehen von Gott vorangegangen sei. Es fing der Mensch an, lehrt er daher, in der Liebe zu Gott nachzulassen, an sich selbst Wohlgefallen zu bekommen; auf diese Weise gab er dem Versucher sich bloß, der ihn nicht würde überlistet haben, wenn er nicht angefangen hätte, sich selbst zu gefallen.[31]) Somit wäre die auftauchende Selbstliebe als ein Gegengewicht gegen den Zug der Gnade, und die lügnerische Verheißung des Versuchers als die direkte Anreizung und Aufforderung zur Mißachtung des Verbotes und der Strafandrohung Gottes zu betrachten, wodurch der Fall erst erklärlich wird. Dieß sind die Umstände, unter

---

difficilibus oneraverat, sed uno brevissima atque levissima ad obedientiae salubritatem adminiculaverat, quo eam creaturam, cui libera servitus expediret, se esse Dominum commonebat: justa damnatio subsecuta est . . . . De civ. Dei XIV. 15.

[31]) In occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inobedientiam laberentur. — Diabolus hominem non cepisset, nisi jam sibi ipsi placere coepisset. L. c. XIV. 3.

denen jener folgenreiche „Weltakt“ sich ereignete. Denn statt daß Adam im Momente der Versuchung das Gute, Gott, entschieden wollte, damit die Möglichkeit des Bösen in sich, und das bereits vorhandene Böse (den Bösen) außer sich faktisch negirte, negirte er, seine Wahlfreiheit mißbrauchend,[32]) Gott, wollte er Gott nicht, fiel von Gott innerlich und äußerlich durch die That ab,[33]) dadurch aus dem übernatürlichen Gnadenstande heraus und dem Versucher anheim.[34]) Dieses Gottnichtwollen, der Abfall

---

[32]) *Liberum arbitrium ad recte agendum, non ad peccandum datum est.* De lib. arb. II. 1, 18; cf. enchir. ad Laur. c. 104.

[33]) Vid. Nro. 26. Dieser Akt der ersten Sünde wird bezeichnet als nolle servare obedientiam (de pecc. mert. II. 11); non perseverare (de corr. et gr. c. 10 et 11); non stare (l. c. c. 12); praeceptum Dei contemnere, negligere (de vera relig. c. 12); Deum relinguere (de civ Dei XXI. 12); Deum deserere (de corr. et grat. c. 10 et 11); Deum contemnere (de cant. nov. c. 8).

[34]) De civ. Dei XIV. 12. 15. Man kann fragen, in welchem Verhältnisse der Versucher zur Natur und zum Menschen vor der Sünde gestanden sei. Nach Augustinus war dieß folgendes: In dem abgefallenen Geiste war das Böse außer dem Menschen und an der Natur schon vorhanden. Ein Wesen höherer Ordnung, konnte der Versucher die Schlange als ein Mittel mißbrauchen (abutens), um mit dem Menschen in vernehmbare Communication zu treten und so seiner innern Bosheit in der Ansprache Ausdruck und Gestalt zu geben. De civ. Dei XIV. 11. Aber noch war die ganze Natur gut, rein und unversehrt. Nur durch den Menschen, den Herrn und Wächter der Natur, war das Eindringen in sie erreichbar; sie blieb also so lange jeder schädlichen Einwirkung von außen in sie verschlossen, als der Mensch sich und sie verschlossen hielt. Vgl. Erklärung der hl. Schrift d. alt. u. n. B. v. Dr. Leop. Schmid, S. 141 ff. Groß wird auch in der Versuchung der Mann dem Weibe gegenüber gestellt. Nur durch den schwächern Theil des ersten Menschenpaares, fährt

von Gott ist die erste Sünde; sie ist des Menschen Schuld; der Ursprung alles menschlich Bösen, dem die Strafe (das Uebel) folgte. Je höher der Urmensch gestanden war, desto tiefer mußte sein Fall sein; denn je mächtiger Gott ihn an sich gezogen, je leichter die Erfüllung des Gebotes gewesen, desto strafbarer mußte der Abfall, desto schwerer die Schuld sein.[35])

Somit erkennt Augustinus den Ursprung des Bösen und des Uebels in der Welt in dem Mißbrauche des wahlfreien Willens, der sich für ein Anderes als Gott, darum verkehrt und Gott entgegen entschieden hat. Dadurch wurde das Verhältniß, in welchem der entschiedene Wille Adams zu Gott stand, gerade das entgegengesetzte von demjenigen, in welchem der unentschiedene Wille gestanden. Denn gleichwie der unentschiedene Wille vom Bösen geschieden und mit Gott verbunden war, so ist nun der entschiedene Wille ein von Gott geschiedener und mit dem

---

unser Heilige fort, konnte der Versucher stufenweise zum Ganzen vorbringen, indem er nicht hoffen durfte, daß der Mann durch seine Täuschung sich werde belügen lassen. Durch das Weib war er aber in das eheliche Bündniß eingedrungen und trat nun im Weibe dem Manne versuchend entgegen. Indem so „das Weib dem Manne, die Eine dem Einen, der Mensch dem Menschen, die Gattin ihrem Gatten verführend entgegen kam," war die Versuchung eine moralische Macht geworden, der auch der Mann unterlag. In ihm, dem Menschen, war der Fall vollständig. L. c.; cf. I. Tim. II. 14.

[35]) Quisquis hujusmodi damnationem vel nimiam, vel injustam putat, metiri profecto nescit, quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccandi facilitas. De civ. Dei XIV. 15; XIII. 14.

Böſen verbundener; es iſt die Entſcheidung zur Scheidung und die Entſchiedenheit zur Geſchiedenheit von Gott geworden, und darin beſteht des Willens Verkehrtheit und das Weſen des Böſen.

Durch den Fall wurde die Stellung des Urmenſchen nach oben und unten vom Grunde aus alterirt und verkehrt. Weil er Gott nicht mehr gewollt, ſo wollte ihn auch Gott ſeinerſeits nicht mehr und ſtieß ihn von ſich zurück; aber nicht gänzlich. Er überließ ihn der Herrſchaft desjenigen, dem er ſich ſelbſt unterworfen, aber nicht ohne Hoffnung auf Erlöſung, damit ſich auch in der Erbarmung die Liebe Gottes zeigte, wie ſie ſich in der Erſchaffung gezeigt hatte. Nachdem aber einmal die höhere Einheit verloren war, trat die Auflöſung nach allen Richtungen hin ein:[36]) die Naturwelt, in die durch den Menſchen das Böſe und der Fluch gekommen war, entzog ſich ſeiner Herrſchaft und trat ihm feindlich gegenüber, in ihm ſelbſt erwachte die Concupiscenz,[37]) die Freiheit ward

---

[36]) De corr. et gr. c. 11; de symb. IV. 2.

[37]) Senserunt (primi homines) *novum motum* inobedientiae carnis suae *tamquam reciprocam poenam* inobedientiae suae. — Quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat Adam, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat. De civ. Dei XIII 13. Coquäus bemerkt zu dieſer Stelle, es folge daraus, daß die urſprüngliche Harmonie zwiſchen Körper und Geiſt eine Folge der urſprünglichen Gerechtigkeit geweſen; daß daher im Menſchen in puris naturalibus derſelbe Widerſtreit der Naturen vor wie nach dem Falle Statt gehabt hätte. Letzteres kann aber ſchwerlich gefolgert werden; denn die Concupiscenz wird ja hier und an vielen andern Stellen ausdrücklich als poſitive Strafe bezeichnet (cf. cont Julian. V. 3; de civ. Dei XIV 15, 16, 17. etc.). Auch widerſtreitet es jedenfalls der geläuterten und erhabenen Anſicht, welche Auguſtinus von der Vortrefflichkeit und

zur Knechtſchaft unter der Sünde und Begierlichkeit herabgedrückt, das übernatürliche Leben zum geiſtigen Tode ausgelöſcht, zeitlicher und ewiger Tod, als zeitliche und ewige Strafe, unvermeidlich.[38]) Und weil Adam als Gattungsmenſch das ganze Menſchengeſchlecht in ſich beſchloß, treten alle aus ihm Gebornen, als Individ-

---

auch natürlichen Vollendung und Harmonie der unverſehrten Schöpfung hatte, wenn man die beiden heterogenen Naturen, aus denen der Menſch beſteht, vom Anfange an in demſelben Zwieſpalte gegen einander durch den Schöpferwillen verbunden werden ließe, durch welchen die Sünde fortwährend ſich kund thut. Der Geiſt iſt nach A. vielmehr mit Macht über die vernunftloſe Natur begabt geweſen (de civ. Dei XIV. 11). Die Ohnmacht des Geiſtes, die Reizungen der Sinnlichkeit niederzuhalten, iſt Strafe für ihn, weil er ſich ihr freiwillig ergeben hat. L. c. Ob Gott den Menſchen auch in puris naturalibus hätte erſchaffen können? Eine beſtimmte Antwort gibt Auguſtinus auf dieſe Schulfrage nicht; eine ſolche wäre aber jedenfalls bejahend ausgefallen; weil er 1) wiederholt behauptet, Gott hätte den Menſchen auch anders ſchaffen können, als er ihn geſchaffen hat (de continent. c. 6); 2) auch eine vorparadieſiſches Daſein zugibt (S. Nro. 11); 3) den übernatürlichen Gnadenſtand für ein freies Geſchenk Gottes erkennt.

[38]) Non tantum primae mortis partem, ubi anima privatur Deo; nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima; nec solum ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur; sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa (gen. II. 17) complexa est. De civ. Dei XIII. 12. Mit Pelagius leugnen mehrere proteſtantiſche Dogmatiker den Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Tod. So Bretſchneider (Dogm. II. Th. §. 124; cf. I. Th. S. 751—753), Wegſcheider (institut. theolog. p 370); Schleiermacher (Glaubenslehre, II. Th. § 75; Ufteri, Entwicklung des paul. Lehrbegr. S. 22.). Letzterer meint, „daß der natürliche Tod ohne die Sünde nicht gekommen wäre, ſei eine Lehre, die ſich weder im A. noch N. Teſt. nach-

duationen des Einen Adam, in diese verkehrte Ordnung naturnothwendig ein, sind daher ebenfalls von Gott Abgefallene, Gott-lose.[39]) Das Erbverderben des Geschlechtes besteht daher nach Augustinus

1) in der Corruption der physischen Natur des Menschen und in der Concupiscenz;

---

weisen lasse, und noch weniger einer philosophischen Kritik Stich hält." Die erstere Behauptung ist gänzlich falsch: Gen II. 17; Rom. V. 12, 17; einer ungläubig philosophirenden Kritik aber hält gar Vieles nicht Stich. Vgl. übrigens Krabbe, die Lehre von der Sünde und dem Tode.

[39]) Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor non utique vitiorum; sed sponte depravatus justeque damnatus, depravatos damnatosque generabit. *Omnes enim fuimus in illo, quando fuimus ille unus.* — Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur: qua scilicet propter peccata vitiata, et vinculo mortis obstricta, justeque damnata, non alterius conditionis homo ex homine nascetur. De civ. Dei XIII. 14. Wiggers (pragmatisch. Darstell. des Augst. und Pelagianismus I. S. 459) weist die Erbsünde ab mit der Behauptung: „eine Zurechnung der Sünde Adams für die Nachkommen ist durchaus unphilosophisch; .." denn „eine Zurechnung anzunehmen, ehe ich als Individuum existire, ehe ich also sowenig meiner selbst als eines Gesetzes mir bewußt bin, hat etwas in sich Widersprechendes." Ebenso urtheilt Dr Strauß (Glaubenslehre, II. B. S. 65). Mit Recht entgegnet P. Gangauf (a. a. O. S. XXXI.): „Wo sagt denn Augustin, daß die Sünde Adams uns als eine persönliche, d. h. von uns selbst mit Wissen und Willen begangene Sünde, zugerechnet werde? unterscheidet er nicht ausdrücklich und unzähligemal zwischen peccata *propria* und peccatum *originale*. Cf. de pecc. merit. I. 10, 11; de civ. Dei XX 6. Also warum kommt uns die Sünde Adams zu? Nicht als peccatum *personale* — de lib arb. III. 19, sondern als peccatum *naturae*, da wir unserer ganzen Natur nach nur der fortgesetzte Adam selbst sind. De civ. Dei XIII. 14; XVII. 11; XVII. 22; de gr. Chr. II 40."

2) im zeitlichen Elende und leiblichen Tode (Erbübel);
3) in dem geistigen Tode: Sündenschuld und Strafe, Verlust der Gnade, Knechtschaft[40]) unter der Sünde (Erb-Sünde, deren Stachel die Concupiscenz ist).

Soviel über die Urstünde; die einzelnen Momente, welche sie in sich begreift, werden unten zur Sprache kommen, wo von der Sünde im Besondern die Rede sein wird.

---

[40]) De civ. Dei XIII. 14; XIV. 15. Adam faciendo voluntatem suam non ejus, a quo factus est, universum genus humanum, propagine vitiata, *culpae et poenae fecit obnoxium*. Cont. Serm. Arian. c. 7. In originali malo duo sunt, *peccatum atque supplicium*. De civ. Dei XXII. 24. Ob der freie Wille durch die Urstünde verloren gegangen? Bekanntlich haben sich die Reformatoren bei Aufstellung ihrer neuen Lehre von der gänzlichen Unfreiheit des Willens nach dem Falle auf einige Stellen des heil. Augustinus berufen. Wie ganz mit Unrecht, hat in neuester Zeit, nach dem schon Petavius die umfassendsten und gründlichsten Untersuchungen hierüber angestellt und unsern Heiligen auf das Glänzendste gerechtfertigt hatte (theolog. dogm. de opific. sex dierum lib. IV: „in quo ex Augustini sententia liberi arbitrii natura contuitur," tom. III. p. 438 — 513), der gelehrte Verfasser der schon erwähnten „Metaphys. Psychologie des heil. Augustinus zur höchsten Evidenz erhoben. Hier nur die Resultate:

1. Verloren ging durch den Fall die paradiesische Freiheit: Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam. Lib. I. ad Bonifac. c. 2; cf lib. II. c. 5.
2. Mit jener libertas ging auch verloren das Vermögen, das Gute zu wollen und zu üben: Liberum arbitrium ad diligendum Deum peccati primi granditate perdidimus. Ep. 107
3. Nicht ging verloren der freie Wille selbst, das Vermögen der Selbstbestimmung; denn dieses ist der intelligenten Natur wesentlich, ist der freie Geist selbst: Semper est voluntas *libera* in nobis, sed non semper est bona. De corr. et gr. c. 15. Vgl. noch die instruktive Unterscheidung zwischen *potestas* und *libertas* arbitrii bei *Richardus Victorinus*, lib. de erud. inter hom. c 30

Zweites Kapitel.

Urſachen des böſen Willens.

Nachdem wir in der bisherigen Unterſuchung über den Urſprung des Böſen dem heiligen Kirchenlehrer auf dem dogmatiſchen Gebiete gefolgt ſind, wird es nun die nächſte Aufgabe ſein, ihm auch auf dem philoſophiſch-ſpeculativen Gebiete zu folgen und zu ſehen, in welcher Weiſe ſein forſchender Geiſt das dogmatiſch feſt Stehende ſich klar zu machen gewußt hat.

Hier iſt es nun ſein unerſchütterlicher Grundſatz: Nur der creatürliche Wille allein, und zwar der böſe Wille, iſt die Urſache des Böſen. Denn, beweist er, wie ließe ſich eine Urſache des böſen Willens *vor* dem Willen denken? Dieſe müßte entweder ſelbſt wieder Wille ſein und wäre dann vom Willen nicht verſchieden; oder ſie wäre kein Wille, dann auch nicht Urſache des Böſen, weil die Sünde nur dem Sündigenden d. i. Wollenden mit Recht zugerechnet werden kann.[41]) Somit iſt der böſe Wille die Urſache des Böſen.

[41]) Quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis malae? Aut enim et ipsa voluntas est, et a radice ipsa voluntatis non recedit: aut non est voluntas, et peccatum nullum habet. Aut igitur voluntas est prima causa peccandi, aut malum peccatum est causa peccandi: nec est, cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non ergo est, cui recte imputetur nisi volenti. De lib. arb. I. 18; retract. I. 8.

Aber woher der böse Wille, mußte Augustinus nothwendig weiter fragen, wenn der Wille ursprünglich gut war? Dieß ist nun die wichtige Frage, die im Folgenden eine genaue Erörterung erhalten soll, und zwar hier vorerst vom objektiven (abstrakten) Standpunkte aus, da die Untersuchung über die subjektiven (realen) Ursachen des bösen Willens einem eigenen Abschnitte vorbehalten wird.

Die Antwort, welche Augustinus auf die erwähnte Frage gibt, ist bekannt und nach ihm oft genug wiederholt worden. Sie ist eine doppelte, eine negative, indem er behauptet, der böse Wille habe keine, d. i. keine effektive Ursache (causa efficiens); und eine positive, behauptend, der böse Wille habe eine defektive Ursache (causa deficiens). Seine Worte sind: „Mala voluntas *efficiens est operis mali*, malae autem voluntatis *efficiens est nihil.*“ (De civ. Dei XII. 6). „Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis, *non enim est efficiens*, *sed deficiens: quia nec illa* (sc. vol. mala) *effectio est*, *sed defectio.* Deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium.“ (L. c. c. 7).

Es entsteht nun die Frage, was wir unter causa efficiens und deficiens, effectio und defectio im Sinne Augustins zu verstehen haben. Es fehlt nicht an Ausdeutungen und Erklärungen, die uns Aufschluß geben könnten; wir werden aber schwerlich eine finden, die genügen dürfte. J.

Müller meint, „es gebe nach Auguſtinus für das Böſe“ — für den böſen Willen — „keine c. efficiens, ſondern nur eine c. deficiens, d. h. einen defectus causae.“[42]) Nach Ritter will A. ſagen: „Das Böſe hat keine bewirkende, ſondern nur eine mangelnde Urſache (?), wie Auguſtinus ſich ausdrückt, um wenigſtens den Schein (?) einer Urſache zu retten. Unſer Wille ſoll zwar Urſache ſein, aber der Wille zum Böſen iſt ſelbſt nur ein mangelnder (?).“[43]) Klee faßt deficere = non efficere und folgert weiter: „Demnach würde Gott, wenn er die Gnade nicht gibt, ſofort die effectio nicht bedingt, die defectio bedingen, und wäre ſo der Urheber der Sünde; und da er als erſtes efficiens zuerſt nicht wirkte, wäre er die causa primaria et principalis der Sünde, und weil ſein non efficere, alſo deficere (?) nach Auguſtin das menſchliche non efficere, alſo deficere (?) nothwendig nach ſich zöge, auch die eigentliche, alleinige Urſache der Sünde (!);[44]) u. ſ. f. Tiedemann erklärt causa deficiens für eine natürliche Schwäche des Willens und gefällt ſich darin, unſerm Heiligen nachzuweiſen, wie er im Eifer der Vertheidigung (Gottes wegen des Böſen) nicht zu Herzen nehme, daß er gerade dadurch Gott, der den Willen mit dieſer Schwäche geſchaffen habe, zum Urheber der Sünde mache, und daher auch nicht mehr ſagen könne, Gott habe am moraliſch Böſen keinen Antheil.[45])

---

[42]) Die chriſtl. Lehre von der Sünde, I. B. S. 395.

[43]) Geſchichte der Philoſophie, VI. B. S. 324.

[44]) Kath. Dogmatik, II. B. S. 324. Anm.

[45]) Geiſt der speculat. Philoſ. III. B. c. 12. Klee und Tiedemann beziehen deficiens auch auf Gott, während es doch beſtimmte Lehre Auguſtins iſt, daß Gott ſtets efficiens, nie deficiens ſei

Dieſe und dieſen ähnliche ſind die Ausdeutungen, die man den in Frage ſtehenden Begriffen gegeben, die Conſequenzen, die man daraus gezogen hat. Dabei drängt ſich unwillkürlich die Frage auf, ob man es dem ſo außerordentlich ſcharfſinnigen Geiſte Auguſtins zumuthen dürfe, auf ſo gänzlich unhaltbare Principien ſein Syſtem zu bauen? ob man irgendwie berechtigt ſei anzunehmen, die gottloſen Folgerungen, die daraus in erſter Linie ſich ergaben, wären ihm verborgen geblieben, oder im noch ſchlimmern Falle, wenn ſie ihm klar geworden, er hätte nicht den Willen gehabt, ein Syſtem, das ſo gottlos in ſeinem Principe, ſo unchriſtlich in der Durchführung ſich geſtalten mußte, aufzugeben und zu verwerfen? Solche Blößen ſoll die Auguſtiniſche Theorie an ſich tragen, daß ſogar auch die moderne Philoſophie ſich aufgefordert fühlt, für die Heiligkeit Gottes einzuſtehen und die Lehre des heiligen Biſchofs von Hippo zu perhorreſciren! Freilich mag es andrerſeits ſehr willkommen ſein und Beifall finden, wenn der große und angeſehene Auguſtinus das Böſe ebenfalls aus einer bloßen Scheinurſache, einem mangelnden Willen, von dem kein Menſch weiß, was das ſein ſoll, aus einer natürlichen Schwäche des Willens hervortreten läßt,

---

(de civ. Dei XII. 8.), ſeiner Natur nach nie ſein könne: Hoc scio, *naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere.* L. c Deficere iſt alſo für Gott eine abſolute Unmöglichkeit. Damit fällt die Deutung Klee's und die Stütze, womit er ſie zu halten ſucht, von ſelbſt. Seine Folgerungen, die unnöthiger Weiſe ſo grell und anſtößig heraus geſtellt worden ſind, beruhen demnach auf einer petitio principii, und gehen daher den heil. Kirchenlehrer gar nichts an. Tennemann (Geſch. der Philoſ. VII. B. S. 305. erhebt dieſelbe Anklage: „Auguſtins Syſtem macht Gott nicht allein zum Urheber des Böſen, ſondern auch zu einem willkürlichen Herrſcher und ungerechten Richter.“ (!)

weil es sodann mit desto mehr Recht und Fug als bloßer Durchgangspunkt vom Mangelhaften zum Mangellosen, als nothwendige Folge der naturgemäßen Entwicklung des intelligenten Geschöpfes betrachtet, um so füglicher als Schattenriß und dunkler Hintergrund in das große Gemälde der Schöpfung eingetragen, als nothwendig zur Schönheit und Vollkommenheit des ἓν καὶ πᾶν geltend gemacht werden kann.

Unter diesen Umständen bedarf es wohl keiner Entschuldigung, wenn wir bei dieser Frage etwas länger verweilen, indem wir die einzelnen Begriffe im Zusammenhange mit andern philosophischen und theologischen Principien Augustins zu bestimmen, und so deren wahre Bedeutung und richtiges Verständniß zu ermitteln suchen.

Das Wort *causa* hat bei Augustinus nicht immer die Bedeutung „Einzelursache," „Verursachung einer singulären Wirkung," sondern steht sehr häufig in der Bedeutung „Causalität." Dieser Begriff erfordert eine kurze Erläuterung. Unter Causalität (causa) versteht man dasjenige, was einem Andern, das nicht ist, das Sein gibt.[46]) Dieses Andere, welches das Sein empfängt, heißt Wirkung (effectus), welche daher mit dem Wirkenden in einer nothwendigen Beziehung steht, d. h. es gibt keine thätige Ursache im Akte ohne eine aktuelle Wirkung, und es gibt keine Ursache in der Potenz ohne Wirkung in der Potenz. Geht ein Nichtsein ins Sein über, so heißt die Ursache dieses Uebergangs eine bewirkende (efficiens) und diese heißt wieder entweder erschaffend, oder bildend (formirend), je nachdem der

[46]) „Causa est, ad cujus esse sequitur aliud." Thom. Aqu.

Uebergang ins Sein eine Substanz oder deren Modificationen betrifft. Betrachtet man die Causalität in ihrer Beziehung zum Subjekt, welches sich in Thätigkeit setzt, einen Akt ausübt, so wird sie Aktivität genannt. Causalität, Princip, Aktivität, Kraft sind daher nicht verschieden, sondern bezeichnen dieselben nothwendigen Beziehungen des hervorbringenden Seins zum hervorgebrachten, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten. Eine Causalität, und zwar eine bewirkende, ist unser Geist, da in ihm, als einem Principe geistiger Funktionen und Operationen, die Akte unsers Verstandes und Willens (Denken und Wollen) beständig vom Nichtsein zum Sein übergehen. Zwischen dem Geiste und seinen Produktionen besteht demnach ein nothwendiger Causalnexus d. h. nur das ist als Wirkung des Geistes (im philos. Sinne) anzusehen, in welchem er sich selbst effektuirend selbst setzt. So ist der Gedanke vom denkenden Geiste, das Wollen vom Willen nicht verschieden, sondern der denkende, wollende Geist selbst, freilich nicht als potentiales Vermögen, sondern als Aktivität. So viel zum nähern Verständnisse. Wir kehren nun wieder zu Augustinus zurück. Augustinus unterscheidet, indem er der Dreizahl, die den Grundtypus seines ganzen philosophischen und theologischen Systems bildet, auch hier treu bleibt, nach den drei Stufen des Sein, drei Categorien von Ursachen, drei Causalitäten: Gott, der hervorbringt, ohne hervorgebracht zu werden (qui facit, nec fit), das intelligente Geschöpf (Geist), das hervorbringt und hervorgebracht wird (qui facit et fit), und die vernunftlose Creatur, die hervorgebracht wird, ohne hervorzubringen (qui magis fit, quam facit).[47]) In diesen drei Causalitäten,

[47]) Causa igitur rerum, quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut omnes creati spiritus, maxime

Gott, creatürlicher Geiſt, Körperwelt, hat Alles, was iſt und geſchieht, ſeine nächſte resp. letzte Urſache. Sie ſtehen in dem Verhältniſſe der Ueber- und Unterordnung zu einander und haben darin ihren Unterſcheidungsgrund.[48]) Gott iſt abſolut wirkende Cauſalität; der creatürliche Geiſt ebenfalls wirkende, aber bedingte Cauſalität, weil abhängig von der abſoluten Cauſalität, von der er die Wirkung iſt. Die vernunftliche Creatur iſt keine bewirkende, ſondern nur eine bewirkte; denn nur die freie Cauſalität iſt eine wirkende (efficiens), nicht aber die unfreie. Demnach gibt es nach Auguſtinus drei Cauſalordnungen (causae), aber nur zwei wirkende Cauſalitäten (causae efficientes.)[49])

---

rationales. Corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae; quoniam hoc possunt, quod ex ipsis faciunt spirituum voluntates De civ. Dei V. 9.

[48]) Corpora igitur magis subjacent voluntatibus; — sed omnia maxime Dei voluntati subdita sunt; cui etiam voluntates omnes subjiciuntur: quia non habent potestatem, nisi quam ille concessit. L. c.

[49]) Ac per hoc colligitur, *non esse causas efficientes* omnium, quae fiunt, *nisi voluntarias*, illius naturae scilicet, quae spiritus vitae est. L. c. Bei der überraſchenden Uebereinſtimmung dieſer Anſchauungen Auguſtins mit den Grundzügen des um viele Jahrhunderte ſpätern Syſtems, welches Scotus Erigena, vielleicht auf zu breiter, nahe an Pantheismus ſtreifender Grundlage, aufgebaut hat, möchte man faſt geneigt werden anzunehmen, Erigena ſeien dieſe Beſtimmungen Auguſtins nicht unbekannt geweſen. Er nimmt zwar vier Naturen oder Formen an: die erſte ſchafft (creat) und wird nicht geſchaffen, die zweite ſchafft und wird geſchaffen, die dritte wird geſchaffen und ſchafft nicht, die vierte ſchafft nicht und wird nicht geſchaffen, ſo daß die erſte (Gott) der dritten (Natur), und die zweite (creatürl. Geiſt) der

Weiter findet sich der Grundsatz aufgestellt: die bewirkende Causalität muß in der Stufenfolge des Seins stets höher stehen als ihre Wirkung.[50]) Ueber Gott gibt es keine Causalordnung mehr: denn Er hat den Grund seines Seins in sich selbst. Daraus folgt, daß des creatürlichen Willens causa efficiens nur Gott sein könne, weil nur Gott diejenige Causalität ist, die über dem intelligenten Geschöpfe steht; es folgt ferner, daß ein Geist für den andern keine bewirkende Ursache sein könne, folglich auch nicht ein Wille den andern — böse machen konnte, wie unser Heilige selbst darthut. Es fehlt nämlich die nothwendige causale Beziehung des einen als hervorbringenden zum andern als hervorgebrachten. Aus diesem Grundsatze erklärt sich weiter, warum Augustinus die vernunftlose Natur nicht mehr als causa efficiens gelten läßt; denn abgesehen davon, daß sie, obwohl eine Reihe von Wirkungen in sich beschließend, über diese nicht frei verfügen und darum schon nicht als solche auftreten kann, hat sie, die niedrigste Stufe des Seins bildend, nichts mehr unter sich, worauf ihre effektive Wirkung sich äußern und gegen welches sie als das Höhere erscheinen könnte. Der Begriff der causa efficiens im Sinne Augustins ist somit

vierten (Gott) gegenüber steht — da aber die erste und vierte in dem Begriffe Gott coincidiren, so ergibt sich dieselbe Dreiheit der Formen und Zweiheit schaffender Formen, wie sie vom Augustinus für die causae aufgestellt werden. De divisone nat. I. 1; cf. II. 1, 2. S. Staudenmaier, Scot. Erigena u. s. Zeit, S. 204. Dess. Philosophie des Christenth. S. 384. Dr. Baur, die christl. Lehre v. d. Dreieinigk. II. Th. S. 280.

[50]) Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est: *omne autem efficiens majus est quam id, quod effieitur;* nihil autem majus est voluntate Dei; non ergo ejus causa quaerenda est. Lib. 83 quaest. qu. 28; de gen c Manich I. 2.

klar; iſt aber noch rückſichtlich der cauſalen Beziehung zwiſchen dem bewirkenden Sein und dem bewirkten näher zu beſtimmen. Dieſe Beziehung hält Auguſtinus für das eigentlich Weſentliche einer causa efficiens. Dieß ganz mit Recht: denn die Cauſalität, wenn ſie ſich ſelbſt verwirklicht, muß ſich ſtets, wenn ein Uebergang von ihrem Sein als Urſache zum Sein als Wirkung denkbar ſein ſoll, ſo verwirklichen, wie ſie als Cauſalität wirklich iſt. Dieß findet ſtatt in der göttlichen Trinität: die Selbſtobjektivirung des Vaters iſt die Zeugung des Sohnes und die Selbſtbejahung des Vaters im Sohne und des Sohnes im Vater die dritte Perſon, der heilige Geiſt. Als Gott die Welt ſchuf, wollte Er nicht ſich ſelbſt verwirklichen, ſondern die Idee der Welt; daher entſpricht die Welt nicht dem die Idee verwirklichenden Schöpfer (iſt nicht Gottes Abbild), ſondern der verwirklichten Idee. Die Welt (Wirkung) iſt daher die realiſirte Idee (Urſache). Dieß (daß die Wirkung der Urſache entſprechen müſſe) will Auguſtin ausſprechen mit folgenden Behauptungen: Gott, die abſolute Cauſalität iſt ſtets efficiens, weil Er ſich immer nach ſeiner Natur beſtimmt, d. i. nur Gutes ſchafft. Der gute Wille iſt nur die bewirkende Urſache des Guten und der böſe Wille das Bewirkende des Böſen; der gute Wille kann nicht die bewirkende Urſache des böſen Willens ſein. Wie aus dem guten Baume keine ſchlechten Früchte kommen können, ſo kann auch der gute Wille nicht das Bewirkende des Böſen ſein. Alles kommt auf die Beſchaffenheit des Willens an; iſt dieſer gut, ſo wird er gute Bewegungen, iſt er aber verkehrt, verkehrte Bewegungen haben u. ſ. w.[51])

[51]) Nec opera mala voluntas bona, nec opera bona facit voluntas mala. Contra Julian. I. 8; de civ. Dei XIV. 6, 11; XII. 6; de nupt. et concup. II. 28; de grat Chr. c. 18 et 20; de act.

Der Begriff der causa efficiens ist daher folgender: Unter *causa efficiens* versteht Augustinus die freie Causalität, sofern sie sich in ihrer natürlichen Bestimmtheit entsprechenden Wirkungen äußert (bethätigt), sei es nun sich selbst bestimmend, oder ein Anderes, einer niedern Seinsphäre Angehöriges, entweder schaffend (absolute Causalität) oder es in seinem (Ge-) Beschaffensein bestimmend, bildend (bedingte Causalität).

Wenden wir nun die erlangte Bedeutung auf den Ursprung des bösen Willens an. Es leuchtet auf der Stelle ein, daß behauptet werden mußte, der böse Wille habe keine causa efficiens. Denn würde, wie für den guten Willen, ebenso auch für den bösen Willen eine causa efficiens zugegeben, so würde Gott zum Bösen in das nämliche Verhältniß gesetzt, wie zum guten Willen, d. i. Gott wahrhaft Schöpfer auch des bösen Willens; denn nur Gott ist eine causa efficiens für den Willen, wie oben bemerkt worden; ja noch mehr, Gott würde als eine Causalität bezeichnet, die ihrer Natur und Wesenheit nach nur Böses schaffte; und der Wille selbst würde sonach naturaliter und

---

cum Felice II. 12. Thomas v. Aqu. stimmt mit Augustinus vollkommen überein, wie aus folgender Stelle klar hervorgeht: Ad primum ergo dicendum est, quod, sicut August. dicit contra Julianum „arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam voluntatem bonam“ Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex voluntate bona judicetur actus moralis bonus. *Sed tamen ipse motus malae voluntatis causatur a creatura rationali, quae bona est, et sic est causa mali.* Sum. I. qu. 49. art. 1.

essentialiter böse und das Böse in dem Akte nur die naturgemäße Entwicklung aus diesem Grundbösen sein.

Daß bei Augustinus causa efficiens wirklich die nachgewiesene Bedeutung habe, wird dadurch außer allen Zweifel gesetzt, daß er selbst causa *efficiens* mit causa *naturalis vel essentialis* umschreibt und erklärt. Es ergibt sich auch aus der unmittelbar folgenden Stelle, wo er darauf aufmerksam macht, daß, wenn man sagen wollte, auch für den guten Willen gebe es keine c. efficiens, man sich hüten müßte, ihn für gleichewig (coaeterna) mit Gott zu halten.[52]) Denn dieses Bedenken ist nur dann begründet und die bedenkliche Folgerung richtig, wenn wir causa efficiens in der nachgewiesenen Bedeutung nehmen.

---

[52]) Cum ergo malae voluntatis *efficiens naturalis vel*, si dici potest, *essentialis* nulla sit causa; sb ipsa quippe (sc. vol. mala) incipit spirituum mutabilium malum, quo minuitur atque depravatur naturae bonum, nec voluntatem talem facit nisi defectio, qua deseritur Deus, cujus defectionis (Abfall) etiam causa utique deficit. De civ. Dei XII. 9. Die Formel: „Das Böse hat keine bewirkende Ursache," ist der Theologie nicht fremd geblieben; ob aber stets damit der richtige Sinn verbunden worden ist, das ist eine andere Frage. Man nahm sie dem Wortlaute nach an und legte ihr eine Bedeutung unter, die ihrer ursprünglichen ganz fremd war. Da aber der Satz nur dann richtig ist, wenn unter causa efficiens das verstanden wird, was Augustin darunter verstanden hat, man aber im gewöhnlichen Gebrauche damit eine andere Vorstellung verknüpft, so meinen wir, es wäre besser, die Formel nicht zu gebrauchen. Denn immerhin ist der creatürliche Wille die bewirkende Ursache des Bösen: Anima est subjectum et causa efficiens peccati. C. *Bellarm.* de contr. de purg. II. 9. Nur nicht in der Bedeutung, welche dieser Begriff in dem Systeme Augustins hat.

Damit, meinen wir, ist Augustins Lehrsatz: das Böse, der böse Wille hat keine bewirkende Ursache, vollständig gerechtfertigt. Denn wer soll daran noch Anstoß nehmen, wenn damit nur jede naturnothwendige Beziehung zwischen dem hervorgebrachten bösen und hervorbringenden guten Willen verneint, dagegen ausgesagt sein soll, daß Gott nicht der Urheber und Schöpfer des bösen Willens sei, daß also weder in der Natur des Willens selbst, noch in einem andern geschaffenen Wesen eine von Gott gesetzte Ursache sei, die ihrer Natur nach nothwendig böse Wirkungen und sofort das Böse selbst hervorgebracht hätte.[53]) Es liegt auf der Hand, daß jede causa efficiens malae voluntatis schlechterdings in Abrede gestellt werden mußte.

Wie wenig es übrigens dem großen Kirchenlehrer in den Sinn gekommen ist, deßhalb, weil eine causa efficiens des bösen Willens in keiner Weise zulässig war, den Ursprung

---

[53]) Wenn Augustinus anderwärts (de lib. arb. III.) so schön und gründlich nachweist, daß der böse Willensakt keine naturnothwendige Bewegung des Willens sei, weil er sonst nicht schuld- und strafbar wäre: so wird gewiß Niemand dagegen etwas zu erinnern haben; und doch sagt er dort nur dasselbe, was er hier ausspricht, behauptend, es gebe keine c. efficiens des Bösen. Hier ist der nämliche Gedanke nur principiell gefaßt, während er dort bewiesen ist. Kurz, der ganze Ausdruck will nicht mehr und nicht weniger sagen, als: „Es gibt kein böses Princip des Bösen;“ Thomas v. Aqu. drückt den nämlichen Gedanken so aus: Causam nec *formalem* — nec *finalem* malum habet, sed *materialem*. — Causam autem per modum *agentis* habet malum: non autem per se; *sed per accidens*. L c; cf. *Dionys. Areopag.* de div. nom c. 4. Demnach ist zu sagen: Nicht der Wille an sich ist die bewirkende Ursache des Bösen, sondern das (verkehrte) Wollen; der Wille aber in sofern, als ohne ihn nicht gewollt werden kann.

des Böſen aus einer mangelnden Urſache oder einer Scheinurſache abzuleiten, wird ſich aus einer genauern Unterſuchung über die Bedeutung der c. deficiens zur Genüge ergeben. Wir laſſen unſern Heiligen zuerſt ſelbſt reden.

Nachdem (de civ. Dei XII. 6.) wiederholt die Behauptung ausgeſprochen worden, es laſſe ſich keine bewirkende Urſache des böſen Willens auffinden, wird gefragt: „Was iſt aber dann dasjenige, was den böſen Willen hervorbringt (facit), da er es iſt, der das böſe Werk vollführt?“ Die Antwort iſt wieder dieſelbe: „Es gibt keine bewirkende Urſache des böſen Willens, obwohl dieſer es iſt, der das böſe Werk vollbringt.“ In dem folgenden ausführlichen Beweiſe, daß nichts Urſache (c. efficiens) des böſen Willens ſei, antwortet A. auf die Frage, ob nicht der gute Wille bewirkende Urſache des böſen Willens ſei, dieß zu behaupten wäre die größte Abſurdität, die ſich denken ließe. Auch ein ewig böſer Wille wird als unmöglich dargethan. „Aber wenn Alles gut war, das Böſe iſt einmal da, woher iſt es gekommen? Es kann nur aus dem Guten (bonum) gekommen ſein.“ „Aber wie läßt ſich ſagen, daß ein gutes Weſen (res bona) das den böſen Willen Bewirkende (efficiens) ſei? Wie, ſage ich, iſt das Gute die Urſache des Böſen? Dieß kann dadurch geſchehen, daß ein gutes, aber veränderliches Weſen (natura mutabilis), ehe es einen böſen Willen hat, etwas Böſes hervorbringt, das iſt, den eigenen böſen Willen macht (facit).“ Aber wie iſt dieß möglich? „Dadurch wird der gute Wille böſe, daß er von dem abfällt, der auf abſolute Weiſe iſt (qui summe est), und einem Niedern ſich hingibt; nicht als ob dasjenige, woran

er sich hingibt, böse wäre, sondern weil seine Hingabe eine verkehrte ist." Sie ist aber eine verkehrte, weil das höchste Gut einem niedern nachgesetzt, Gott verlassen, das Geschöpf aber gesucht und dadurch die sittliche Ordnung verkehrt und umgestürzt wird. Durch die verkehrte Hingebung macht die gute Creatur sich selbst böse, schafft sie sich den bösen Willen. Wer böse ist, ist es daher durch sich selbst, und sein böser Wille stammt von ihm allein; denn der Abfall des Willens von Gott ist kein nothwendiger, sondern ein selbstgewollter, freier Willensakt.[54]) Der Wille selbst ist also die Ursache des Bösen, seines Böseswerdens, aber nicht als c. efficiens, sondern als c. deficiens, d. i. abfallende Causalität. Dieß ist noch im Besondern zu erklären.

Wie oben gezeigt worden ist, ist der creatürliche Geist (Wille) an sich und seiner Natur nach eine causa *efficiens*, aber nur eine bedingte, nicht absolute, wie Gott ist, „der darum nie, nirgend und in keinem Stücke von sich abfallen kann."[55]) Die Bedingtheit einer Causalität (des Willens) hebt aber diese absolute Nothwendigkeit, die zugleich absolute Freiheit ist, in der Selbstbestimmung auf und setzt dafür die relative Nothwendigkeit, das Sollen, die mora-

---

[54]) Mali a se habent voluntatem malam. De gen. ad lit. XI. 9; cf. de civ. Dei II. 4. — Item scio, in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret: et ideo non *necessarios*, *sed voluntarios defectus* (Abfall) justa poena consequitur. De civ. Dei XII. 8; cf. 9. — *Spontaneus est autem iste defectus;* quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni — stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum averteretur. L. c. XIV. 13; cf. de lib. arb. II. 20; III. 17.

[55]) De civ. Dei XII. 7.

liſche Verpflichtung, die auch das Gegentheil möglich ſein läßt. Wie daher einerſeits der Wille die Macht beſitzt, ſich ſelbſt als Objekt ſeiner Thätigkeit zu ergreifen, und ſo zu ſetzen, wie er iſt, ſo hat er in ſeiner Bedingtheit (quia ex nihilo est) und Unentſchiedenheit (mutabilis) auch die Möglichkeit, ſich nicht nach ſeiner Natur und Beſtimmung, alſo anders ſich ſelbſt zu ſetzen, als er bereits geſetzt ſich findet, ſich alſo aus ſeinem Zuſammenhange mit Gott hinauszuſetzen und auch von ſich abzufallen.[56]) Im erſten Falle iſt der Wille als c. efficiens thätig; denn die Wirkung entſpricht ihrer Urſache; die Wirkung iſt die verwirklichte Urſache; aber im zweiten Falle verwirklicht er ſich nicht als ſolchen, als welcher er als Urſache geſetzt iſt, ſondern die Wirkung iſt der gerade Gegenſatz zur Urſache, ſomit die Thätigkeit eine die Urſache verkehrende, umſtürzende.

Im Falle des Urmenſchen wird dieß anſchaulich. Da ſein Wille urſprünglich natürlich und übernatürlich gut war, ſo kann er nur ſo lange als c. efficiens gelten, als er ſich nach ſeiner Natur beſtimmt, d. i. gute Wirkungen ſetzt. Erſchloß ſich nun der Wille ſeiner Natur und Beſtimmung nach für das Gute, ſo wurde dasjenige, was noch Geſchenk und objektiv war, Verdienſt und ſubjektiv. Dieſe Subjektivirung des objektiven Gnadenſtandes war aber eben die zu lösende Aufgabe. Der objektiv gute Wille hätte durch die Löſung der Aufgabe zum ſubjektiv guten Willen ſich verwirklicht; die Wirkung hätte der Urſache nach allen Beziehungen entſprochen, die Urſache wäre zur Wirkung und zum bleibenden

[56]) L. c.; cf. XIV. 13; XV. 21. „Die Freiheit iſt das Vermögen: ſich entweder in Gott, oder ohne Gott und außer Gott zu erfaſſen.“ A. Günther, Vorſch. z. ſpec. Theol. II. B. S. 8.

Verdienſt geworden. Nun ſetzte aber der Wille durch ſeine verkehrte Entſcheidung eine Wirkung, d. i. den böſen Willen, der als ſolcher in ihm als guten Willen nicht beſchloſſen war; wir hätten demnach eine Wirkung, die keine Urſache hat, da ja eine böſe Wirkung nicht eine gute Urſache haben, der böſe Wille nicht die Selbſtverwirklichung (effectio) des guten Willens ſein kann. Damit alſo der gute Wille dieſe falſche Selbſtverwirklichung vollbringen konnte, mußte er ſich ſelbſt verleugnend von ſich abfallen, ſich umſtürzen, ſeine Natur zur Widernatur umſchaffen, um ſeine naturgemäße Selbſtverwirklichung zur un- und widernatürlichen, d. i. zum böſen Willen zu machen.[57]) Dieſen in ſeiner Entſcheidung und Wirkung ſich ſelbſt aufgebenden und verleugnenden, von ſeinem eigenen Grunde losmachenden, dieſen in ſeiner Wirkung von ſich ſelbſt abfallenden Willen verſteht alſo Auguſtinus unter der *causa deficiens* als erſter Urſache des böſen Willens. Nur nach dieſer Auffaſſung geben auch die beiden andern Begriffe: effectio und defectio, einen vernünftigen Sinn. Denn nun könnte der perſönlich gute Wille — der Wille nach einer Entſcheidung Adams für das Gute — als die freie Selbſtverwirklichung (effectio) des guten Willens vor der Entſcheidung gefaßt werden; wie im Gegenſatze hievon der perſönlich böſe Wille als ein poſitives Sich-nicht-ſetzen, als die freie Nichtverwirklichung (defectio — Selbſtentäußerung) des objektiv guten Willens zu betrachten iſt. Erinnern wir uns ferner, daß Auguſtinus zwiſchen der Wahlfreiheit (liberum arbitrium)

---

[57]) Mala voluntas — non secundum naturam, sed *contra* naturam est. De civ. Dei XIV. 11; V. 9.

und dem guten Willen (bona voluntas) als wie zwischen Natur- und Gnadengabe unterschieden hat mit der andern Behauptung, daß die Naturgabe mißbraucht, die Gnadengabe aber nicht mißbraucht werden könne; so ist auch verständlich, wie er sagen konnte, daß der böse Wille nicht aus dem guten Willen, sondern aus der guten Creatur (res bona sive bonum), d. i. aus der Naturgabe, mit der die Gnadengabe als donum superadditum vereinigt war, habe kommen können.[58]) Es war aber im Urmenschen die Naturgabe der Wahlfreiheit in die Gnadengabe des guten Willens (wenn auch nicht permanent) aufgenommen, war von ihr gehalten und getragen, eine Einheit mit ihr bildend. Sollte nun das Böse irgend wie wirklich werden, so konnte der Anstoß im Willen nicht von oben nach unten gehen, sondern es widerstrebte vielmehr die Naturkraft der Wahlfreiheit (Naturwille) in verkehrter Bewegung der Umfassung der Gnadengaben, wodurch die höhere Einheit getrennt und aufgehoben wurde. Causa deficiens hat daher den Sinn: der böse Wille ist nicht die natürliche Selbstverwirklichung des guten Willens, sondern ein Mißbrauch des wahlfreien Willens, der Abfall von der höhern Einheit des Natur- und Gnadenwillens, ihr Widerspruch und Gegensatz.

---

[58]) Nam si natura est causa voluntatis malae, quid cogimur aliud dicere, nisi a *bono* fieri malum, et *bonum* esse causam mali? si quidem *a natura bona* fit voluntas mala. De civ. Dei XII. 6. Aber auch von der natura sagt A. nicht, daß sie sei efficiens causa mali, sondern nur einfach causa. Im Gegensatze hievon sagt er vom bösen Willen immer nur, daß er sei efficiens mali: ein Beweis, wie besorgt er den Begriff einer causa efficiens vermeidet. Vgl. zur obigen Stelle Nro. 49.

Es ist also der Wille, wenn wir auf ihn als das Subjekt der Entscheidung sehen, die Ursache seines eigenen Bösewerdens nicht als c. efficiens, d. i. als eine Causalität, die sich selbstverwirklichend wieder- und fortsetzt in ihrer Wirkung, sondern als c. deficiens, d. i. als Causalität, die sich selbst mißbrauchend, in ihrer Wirkung nicht fortsetzt, sich verleugnet und aufgibt, selbst verneint und umstürzt.

Zu demselben Resultate gelangte Augustinus auch, wenn er, wie er es meistens thut, den sich entscheidenden Willen in Beziehung auf Gott, das Objekt der Entscheidung betrachtet. War nämlich der Wille primitiv in seinem Sein mit Gott lebendig verbunden und in seinen Bewegungen mit dem göttlichen Willen vollkommen geeinigt: so war ein böser Akt, wenn die ethische Aufgabe darin bestand, daß der Wille frei und selbstwollend seine Verbindung mit Gott aufrecht erhalte, als die schuld- und strafbare Verkennung und Mißachtung dieser Aufgabe, so lange unmöglich, als der Wille sich in Gott setzte und wollte (c. efficiens), wurde aber sogleich wirklich, sobald er deficiens sein Sein in Gott und sein Bewegen nach Gott aufgebend, Gott in aktuellem Widerstande verneinend und verleugnend, von ihm sich trennte und abfiel. Diese *aversio voluntatis a Deo* ist daher das Formale aller Sünde, also auch die Ursache des bösen Willens.

So ist die erste Ursache des Bösen, wir mögen auf die Natur des Willens, des Subjekts, oder auf sein Verhältniß zum göttlichen Willen, dem Objekte der Entscheidung, sehen, immer deficiens.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich nun aber auch, daß dieses deficiens keine natürliche Schwäche, kein mangelnder Wille, kein träges non-efficiens, sondern ein freier, selbstgewollter, mit Bewußtsein vollzogener, spontaner Willensakt sei, eine Willensentscheidung; aber ein actus perversus und die defectio selbst eine perversitas. Das Böse hat also ebenso seine aktuelle Ursache in der freien Willensthätigkeit, wie das Gute; nur ist der böse Wille statt einer Gott zugewendeten — conversio, eine von Gott abgewendete Entschiedenheit — aversio.[59])

---

[59]) Deficere darf daher nicht mit „non efficere“ oder „defici“ gleichbedeutend genommen und sofort mit „mangeln“ oder „gebrechen“ übersetzt werden. Diese Uebersetzung ist sowohl grammatikalisch unzulässig, da z. B. in obiger Stelle (De civ. Dei XII. 7.) deficere einmal mit „abfallen“ übersetzt werden muß, also das nämliche Wort im nämlichen Satze zwei so verschiedene Bedeutungen unmöglich haben kann; als auch sprachlich sinnlos; denn was soll man sich unter einem mangelnden Willen, der dennoch Wille, unter einer mangelnden Ursache, die dennoch eine Ursache sein soll, denken? Es darf aber auch nicht mit „abfallen“ im Sinne von decidere, herabfallen, übersetzt, sondern muß, vom transitiven de-facere, mit „abfallen machen,“ „sich abfallen machen,“ „abtrünnig werden“ gegeben werden. Defectus ist dann nicht „Mangel“ oder „natürliche Schwäche,“ sondern aktueller Abfall, der wie politisch bei den klassischen Schriftstellern, so hier ethisch bei Augustinus den Begriff des Ungehorsams, der Auflehnung und Empörung einschließt. Noch unglücklicher übersetzt Silbert (Uebersetzung der Stadt Gottes) defectio in der Nro. 50 citirten Stelle mit „Fehler,“ obwohl durch das folgende qua deseritur Deus der Begriff genau bestimmt und erklärt ist. Silbert übersetzt: „und es wird auch der böse Wille nur durch den Fehler böse, wodurch Gott verlassen wird; welches Fehlers Ursache allerdings auch gebricht.“ Wie unklar und sinnlos! Die allein richtige Uebersetzung und der richtige Sinn ist: „und einen solchen (bösen) Willen bringt hervor nur der Abfall, durch den Gott verlassen wird; ein Abfall, dessen Ursache (Wille) ebenfalls

So viel über die objektiven Urſachen des böſen Willens; es wird genügen, um obige Beſchuldigungen, daß durch die causa deficiens das Böſe auf Gott zurückgeführt werde, in ihrer gänzlichen Grundloſigkeit darzulegen; jedenfalls ergab ſie ſich in ſtrenger Conſequenz aus dem Auguſtiniſchen Begriff einer c. efficiens, und weit entfernt, eine ſo nichtsſagende und vage Formel zu ſein, als welche ſie vielfach angeſehen worden, könnte vielleicht durch kein anderes Wort die Ausſchließung aller Verurſachung des Böſen von Seite Gottes, ſowie der Gegenſatz zwiſchen moraliſch Guten und Böſen, die Perverſion, welche das Böſe in der Natur des Geiſtes anrichtet, gründlicher und kräftiger, zugleich kürzer und präciſer ausgeſprochen werden, als es durch die causa deficiens von Auguſtinus

---

auch abfällt," nämlich von ihrem eigenen Gutſein, von ſich als guten Willen, der Naturwille (liberum arbitrium) fällt alſo von Gott und von ſich als Gnadenwillen (bona voluntas), mit dem er, und durch den er mit Gott geeinigt war, ab. Da mit Ritter und Silbert auch Günther defectus, mit Mangel überſetzt, müſſen wir noch einige Gründe für unſere Ueberſetzung anführen. Dahin gehört, daß ſtatt defectus und defectio auch *desertio* gebraucht wird (iniquitas est desertio meliorum (bonorum). De natura boni c. 20 u. c. 36), daß defectus mit *motus defectivus* (de lib. arb. II. 29.) umſchrieben und mit *spontaneus* verbunden wird, was die gangbare Ueberſetzung (Mangel) ſchlechthin ausſchließt. — Dagegen geben wir gerne zu, daß defectus bei Thomas v. Aqu. und den Scholaſtikern in der Bedeutung „Mangel" häufig iſt. Unſere Behauptung beſtätigen auch die für deficere gebrauchten Synonyma, als deserere, avertere, relinguere, derelinguere, contemnere, spernere etc., die ſämmtlich den Sinn einer Willensabneigung und in Folge davon eines aktuellen Abfallens haben. Efficere und deficere ſind daher in Bezug auf Realität und Intenſivität des Willensentſchluſſes und ſeiner Vollziehung vollkommen gleich, und nur formal verſchieden. — Vgl. Leibnitz, Theodic. I. §. 29. ff; §. 153.

geſchehen iſt. Nachdem man aber die Lehre des heil. Kirchenvaters in ihren Grundprincipien völlig verkannt hatte, was kann natürlicher ſein, als wenn in derſelben nur Widerſpruch und Inconſequenz gefunden wurde, indem man ſich nicht erklären konnte, wie aus einem mangelnden Willen, einer Scheinurſache eine Wirkung ſich ergeben mochte, welche die ganze Natur des Menſchengeſchlechtes vitiirte und alterirte?

Drittes Kapitel.

Eigentliche Theodicee.

Bei der Frage über den Urſprung des Böſen muß auch die Frage über die Autonomie der creatürlichen Freiheit gegenüber der göttlichen Allwiſſenheit, und das Verhältniß des Böſen zur göttlichen Weltordnung nothwendig zur Sprache kommen. Denn es könnte ſcheinen, daß entweder die Freiheit, welche dem intelligenten Geſchöpfe weſentlich iſt, durch die Allwiſſenheit und Allwirkſamkeit Gottes verkümmert, oder daß die göttliche Weltordnung, wie ſie von Ewigkeit feſtgeſetzt iſt, durch die geſchöpfliche Freiheit geſtört werden müßte. Dieſen Schein zu zerſtören lag im beſondern Intereſſe Auguſtins, und ſo finden ſich in ſeinen Werken über dieſe ſo überaus wichtigen Punkte die tiefſinnigſten Unterſuchungen. Hier in Kürze die Hauptſätze:

a. Das göttliche Vorherwiſſen und die creatürliche Freiheit.

Gottes Vorherwiſſen iſt der Grund alles Seins. In ewiger Gegenwart ſteht Alles vor dem allſchauenden Auge Gottes. Da nun dieſe göttliche Präſcienz (richtiger Scienz) unfehlbar, abſolut gewiß iſt, ſo frägt ſich, wie ihr gegenüber die menſchliche Freiheit beſtehen, resp. von einer Sünde, einem Böſen überhaupt, die Rede ſein könne. Alſo: weiß Gott das Böſe vorher, oder weiß er es nicht vorher? Wenn er es vorherweiß, iſt die Sünde noch als die ſeine und alleinige That des Geſchöpfes anzuſehen? Auf die erſte Frage antwortet Auguſtinus: „Allerdings wußte Gott den Fall vorher, weil er allwiſſend iſt. Dieſes Vorherwiſſen Gottes hebt aber die menſchliche Freiheit nicht auf.“ „Nach katholiſcher Lehre muß man eben beides bekennen: Gottes Vorherwiſſen und die menſchliche Freiheit; denn ein Gott, der nicht alles Zukünftige vorher wüßte, wäre kein Gott;“ der Wille wäre nicht Wille, wenn er nicht frei wäre. „Es iſt gar kein Grund vorhanden“ (entgegnet er der Behauptung Cicero's, daß beides anzunehmen unmöglich ſei), „der uns nöthigte, entweder die Freiheit des Willens fallen zu laſſen, falls wir das Vorherwiſſen Gottes behaupten, oder Gott das Vorherwiſſen abzuſprechen, wenn wir die Freiheit des Willens geltend machen wollen: ſondern wir nehmen beides zumal an; beides bekennen wir als wahr und ſicher; jenes, damit wir recht glauben, dieſes, damit wir recht leben.“[60]) Für die creatürliche Freiheit werden folgende Argumente aufgeſtellt:

1) Wir ſind frei, obwohl Gott unſere Handlungen vorherweiß; denn wir haben von unſerm Freiſein die unmit-

[60]) De civ. Dei V. 9. 10; cf. XII. 12; XIV. 11.

telbarſte und zuverläſſigſte Gewißheit in uns ſelbſt. Wir wiſſen nämlich auf das Sicherſte, daß die Bewegungen unſers Willens von nichts Anderm abhangen, als von uns allein, daß nichts von Allem ſo ſehr und ſo einzig in unſerer Gewalt ſei, als der Wille.[61]) Unſer Freiſein iſt alſo eine Thatſache unſers Selbſtbewußtſeins.

2) Wäre der Wille nicht frei, ſo ergäbe ſich ein Abſurdum bezüglich der Erlangung der Seligkeit. Gott weiß nämlich, entgegnet A. d. E., gewiß vorher, wenn du ſelig wirſt, daß du ſelig wirſt. Wenn nun das göttliche Vorherwiſſen für dich eine Nöthigung implicirte, ſo müßteſt du auch, wenn du nicht ſelig werden wollteſt, alſo gegen deinen Willen, ſelig werden. Da nun das göttliche Vorherwiſſen die Willensfreiheit bezüglich der Seligkeit nicht aufhebt, ſo iſt dieß auch nicht bezüglich der Sünde der Fall, da der Wille derſelbe iſt.[62])

---

[61]) Nobis autem voluntas nostra notissima est; neque enim scirem me velle, si, quid sit voluntas ipsa, nescirem. Definitur itaque isto modo: *Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid.* — Restat, ut volens a cogente sit liber, etiamsi se quispiam cogi putet. Et hoc enim modo omnis, qui volens facit, non cogitur, et omnis, qui non cogitur, aut volens facit, aut non facit. De duab. an. c. 10. Nihil tam in nostra potestate est, quam ipsa voluntas. Ea enim prorsus nullo intervallo mox, ut volumus, praesto est, et ideo recte possumus dicere: non voluntate vivimus, sed necessitate; aut non voluntate morimur, sed necessitate, et si quid hujus modi; *non voluntate autem volumus quis vel delirus audeat dicere? Quamobrem quamvis praescidt Deus voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur, ut non voluntate aliquid velimus.* De lib. arb. III. 3; cf. I. 12; cf. Nro. 22.

[62]) Cum ergo praescius Deus sit futurae beatitudinis tuae, nec aliter aliquid fieri possit, quam ille praescierit, alioquin nulla

3) Der Wille ist der göttlichen Präscienz gegenüber frei, weil er als freie Causalität mit in die Ordnung der Causalitäten, wie sie im göttlichen Wissen (idealiter) gesetzt ist, einbegriffen ist. Also nicht wie physische Ursache und Wirkung ist das Verhältniß zu denken, sondern viel inniger. Der Wille ist der Idee nach als freie Causalität in Gott selbst gesetzt und als solche auch realisirt. Darum kann, was Gott als frei weiß und will, durch das nämliche (Vorher-) Wissen nicht unfrei werden, weil es dadurch eben frei ist und frei sein soll. Das Vorherwissen Gottes also, das die Freiheit aufzuheben scheint, aber auch nur scheint, setzt nach Augustinus die Freiheit, ist ihr Grund und ihr Bestand. Unter diesen Voraussetzungen, schließt er ganz bündig, müßte das göttliche Vorherwissen, welches doch untrüglich ist, sich selbst täuschen und falsch sein, wenn der Wille nicht frei wäre.[63])

praescientia est, non tamen ex eo cogimur sentire, quod absurdissimum et a veritate longe reclusum, non te volentem futurum. De lib. arb. III. 3. Ein anderes Argument lautet: „Gleichwie das nicht zwei einander widersprechende Dinge sind, daß du etwas mit deinem Wissen vorherweißt, was ein Anderer mit freiem Willen thun wird: ebenso nöthigt auch Gott dadurch Niemand zum Sündigen, daß Er diejenigen vorherweiß, welche mit eigenem (propria) Willen sündigen werden." L. c. III. 4. — „Das göttliche Vorherwissen legt demjenigen, was in Zukunft geschehen wird, ebenso wenig eine zwingende Nothwendigkeit auf, als die menschliche Rückerinnerung das, was bereits als geschehen vergangen ist, wieder geschehen macht." L. c.

[63]) Et ipsae quippe voluntates nostrae in causarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur: quoniam et humanae voluntates humanorum operum Causae sunt. — — Non timemur, ne ideo non voluntate faciamus, quod voluntate

Durch das Vorherwiſſen Gottes wird alſo die Freiheit

facimus, quia id nos facturos esse. Ille praescivit, cujus praescientia falli non potest. — Qua propter et voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit: ideo quidquid valent, certissime valent; et quod facturae sunt, *ipsae omnino facturae* sunt: quia volituras atque facturas ille praescivit, cujus praescientia falli non potest. De civ. Dei V. 9. Dieſe Art, wie Auguſtinus das Geheimniß des Mitſammenbeſtehens der göttlichen Präſcienz und der creatürlichen Freiheit zu erklären ſucht, iſt geiſtreich, einfach und gewährt zudem jene Einſicht, wie ſie überhaupt möglich iſt. Denn ſehr gut ſagt C. Cajetanus (Comment. ad summ. S. Thom. qu. XXII. art. 4.) über die verſchiedenen Verſuche, das Geheimniß zu entſchleiern: Altiora te ne quaesieris, plurima enim sunt tibi supra sensus hominum revelata. Et hoc est unum de illis. Doch dürften noch folgende Erwägungen einiges Licht geben:

1. daß die Welt Gott nicht immanent, ſondern Objekt iſt, demnach die abſolute und reale Einheit von Sein, Wiſſen und Wollen in Gott, nach außen bezüglich der Welt formal modificirt iſt, d. i., daß etwas von Gott gewußt ſein kann, ohne auch von ihm gewollt zu werden;

2. daß alſo das Wiſſen Gottes bezüglich der bereits real ſeienden Welt, alſo auch bezüglich der freien Selbſtbethätigung des intelligenten Geſchöpfes nicht mehr ein cauſatives, ſondern ein intuitives oder ſpeculatives iſt. Cf. Thom. Aqu. Summ. I. qu XIV. art. 16. Denn die scientia efficax dürfen wir nur auf das ideale Gebiet beziehen, auf das reale nur dann, wenn die scientia vom göttlichen Willen umſchloſſen iſt. Cf. Thom. Aqu. l. c. qu. XIV. art. 8. Gegenüber einem intuitiven Wiſſen, das zu dem gewußten Gegenſtand in ſteter Präſenz ſchaut, kann die creatürliche Freiheit ſehr wohl beſtehen;

3. der Wille Gottes iſt von aller Verurſachung des Böſen ſchlechthin auszuſchließen; da nun Wille und Intelligenz oder Scienz nicht real, ſondern nur formal unterſchieden ſind, und die scientia nur in Verbindung mit dem Willen efficax iſt, ſo kann auch die scientia resp. praescientia keine beſtimmende Einwirkung auf die freie creatürliche Willensbeſtimmung haben. — Das hier Geſagte

des Geſchöpfes nicht im Geringſten beſchränkt; der Wille iſt

findet ſich auch in der obigen Stelle aus Auguſtinus angedeutet; denn wie ſich bei näherer Erwägung ſogleich ergibt, hat der Heilige eine feine Unterſcheidung gemacht zwiſchen dem göttlichen Vorherwiſſen bezüglich des freien Willens und dem Vorherwiſſen bezüglich der freien Willensthätigkeiten. Erſteres iſt ihm gerade zu und unbedingt ſchöpferiſche Urſache des freien Willens, weil es den göttlichen Willen einſchließt — Deus eas valere *voluit et praescivit* - cauſatives Wiſſen; letzteres bedingte Folge der freien Willensthätigkeiten — valituras et facturas *praescivit*- intuitives Wiſſen. Damit iſt nicht geſagt, daß das göttliche Vorherwiſſen vom menſchlichen Wollen als ſolchem abhängig ſei; dieß kann nicht geſagt werden, da das Unbedingte von dem Bedingten in keiner Weiſe abhängig gedacht werden darf, ſondern es iſt vielmehr darauf hingewieſen, daß das intuitive Wiſſen in Harmonie ſei mit dem cauſativen, ihm correſpondire, d. h. darum die creatürliche Willensfreiheit nicht beſchränke, weil ſie auf dem cauſativen Wiſſen beruht. Cf. de civ. Dei V. 8. Wenn dagegen der gelehrte Forſcher Ritter (Geſch. der Philoſ. VI. B. S. 344) bemerkt: „Bedenklicher iſt der Punkt, welcher — bei Auguſtinus, wie bei andern Kirchenvätern vorwaltet, daß der freie Wille von dem Vorherwiſſen Gottes abhängig gemacht wird, beſonders wenn Auguſtin das Vorherwiſſen Gottes auch mit der Divination im Zuſammenhang findet, ſo daß er ſogar äußert, er möchte lieber die Aſtrologie (?), welche er ſonſt als Aberglauben verwirft, annehmen, als das Vorherwiſſen Gottes aufgeben," ſo iſt dieß zum Wenigſten ſehr unbeſtimmt geſprochen, da nicht geſagt wird, in welcher Beziehung der freie Wille von dem Vorherwiſſen Gottes abhängig gemacht werde. Daß der Wille nach ſeinem Sein und Freiſein vom göttlichen Vorherwiſſen abhängig ſei, wer möchte daran zweifeln? Ferner wer wird darin etwas Bedenkliches finden, wenn Auguſtinus das Vorherwiſſen Gottes mit der Prophetie, der ächten und wahren Divination, im Zuſammenhang findet, nicht aber mit der falſchen und erlogenen: de civ. Dei V. 9. Daß Auguſtinus ſelbſt geneigt war, die Aſtrologie anzunehmen, um nur das Vorherwiſſen Gottes zu retten, kann doch nur eine bloße Vermuthung ſein, und zwar eine ganz ungegründete; denn A. ſagt bloß: Multo sunt autem *tolerabiliores*, qui *vel* siderea fata constituat, quam iste (Cicero) qui tollit praescientiam futurorum.

und bleibt frei, wenn auch Gott seine Entschlüsse vorher=

Nam et conditeri esse Deum, et negare praescium futurorum, apertissima insania est. L. c. Es möge erlaubt sein, die Lehre unsers Heiligen über die Natur der Engel — wie sie H. Ritter (a. a. O. S. 321. f.) zu geben beliebte — hier einzuschalten. „Am auffallendsten," sagt der genannte Gelehrte, „ist unter diesen Unterscheidungen die Art, wie Augustin über die Natur der Engel sich erklärt ... Seine Ansichten hierüber ... schließen sich offenbar an die Ansichten der alten Philosophie vom Sternenhimmel (?) an, doch in einer Weise, daß er hierüber nichts festsetzen will (über d. Natur der Engel?) ... So läßt er es unentschieden, ob Sonne und Mond und Gestirne Engel sind. Sonst aber ist er doch sehr geneigt (?), den Meinungen der alten Philosophen über den Himmel beizustimmen und ihn (?) für ein verständiges Geschöpf zu halten (?), nicht ewig wie Gott, aber doch der göttlichen Ewigkeit theilhaftig, indem es die Veränderlichkeit, welche ihm als Geschöpf zukommt, durch die Süßigkeit der Anschauung Gottes, in welcher es lebt (wie beneidenswerth!), besiegt hat und niemals ihr Folge leistet." — Es ist kaum anzunehmen, daß Hr. Ritter zu jenen Materialisten, Rationalisten und Pantheisten zählt, welche die Engel schon längst aus ihrem Verzeichnisse der existirenden Wesen gestrichen haben, aber fragen muß man, ob wir dieß als die ganze Lehre Augustins über die Natur der Engel hinzunehmen haben? Fast möchten wir anzunehmen geneigt sein, Hr. Ritter habe die Augen geschlossen, als er die Civitas Dei gelesen, wenn er sie gelesen und nicht mehr gefunden hat, als er zum Besten gibt. Wie aber de civ. Dei VIII. 25 und Enchir. ad Laur. c. 15 hier citirt werden konnten, ist gar nicht einzusehen, da keine Silbe vom Sternenhimmel darin vorkommt, in letzterer nicht einmal die Engel erwähnt sind. Sehr schön zusammengestellt findet Hr. Ritter die Lehre des heil. Augustinus über die Engel in: Biblioth. Patrist v. Ceillier tom. XII. p 547—553. Daß sich A. Ansichten über den Sternenhimmel an die der alten Philosophen anschließen, ist gar nicht wahr, wenn man nicht fälschlich für seine Lehre hinnimmt und ausgibt, was er als Lehrmeinungen der Platoniker und namentlich des Varro bloß referirt. Cf. de civ Dei VII. 15, 23; X. 27 und dazu X. 9, wo diese und ähnliche Phantasien der alten Philosophie durch eine scharfe Kritik beleuchtet und *tam incredibilia* genannt werden. Völlig lächerlich aber wird es, wenn der genannte Gelehrte

ſieht:[64]) denn das Vorherwiſſen iſt kein Vorherbeſtimmen: Gott weiß die Willensthätigkeiten vorher, aber Er beſtimmt ſie nicht vorher,[65]) oder, was dasſelbe iſt, Gott iſt

---

im Ernſte der Meinung iſt, Auguſtinus habe den Himmel für ein verſtändiges Geſchöpf gehalten! A. nennt den Menſchen irgendwo (retract. I. 1.) coelum et terram: alſo muß er den Himmel und die Erde mitſammen für den Menſchen gehalten haben: ſo monſtrös iſt der Irrthum Ritters. Denn A. verſteht unter jenem coelum (Confess. XII. 9.), den er coelum coeli nennt, nicht den Sternenhimmel, ſondern die geſammte creatura intellectualis, die geſammte überirdiſche Geiſterwelt. Darum die Unterſcheidung coelum coeli hujus sive corporei. Der Ausdruck coelum iſt alſo ein figürlicher. Hr. Ritter hat nur überſehen, daß A., den erſten Satz der Genesis erklärend, unter jenem Himmel die Erſchaffung der Geiſter verſteht, weil ſie ſonſt unerwähnt wären, während er ausdrücklich bemerkt, daß der Sternenhimmel erſt am vierten Tage geſchaffen worden ſei. Cf. confess. XII. 7. 8, 9; dazu de civ. Dei XI. 9: sed si (angeli) praetermissi non sunt, vel *coeli nomine* (gen. I. 1.) vel potius lucis- *significati* sunt.

[64]) De civ. Dei V. 8, 9; de lib. arb. III. 3.

[65]) De praedest. sanct. c. 19. — Praedestinatio est, quae sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedertinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus . . . *Praescire autem potens est, quae ipse non facit, sicut quaecunque peccata.* L. c. 10. Ritter erhebt auch hierüber Bedenken, und meint: „Dieſe Formeln laſſen ſich nur dadurch rechtfertigen daß wir das Böſe als Nichts anſehen dürfen; denn, Alles, was iſt, hat ſeine Urſache in Gott und wird alſo auch von Gott gethan (?) und vorherbeſtimmt. Aber gewiß ſind ſie doch nicht unbedenklich, indem ſie Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen Gottes von einander abſondern und dadurch das Vorherwiſſen Gottes in zwei Theile theilen." A. a. O. S. 354. Im Gegentheile, gerade deßhalb, weil zwiſchen Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen unterſchieden iſt, dürfen wir das Böſe nicht als ein Nichts anſehen; wird aber dieſe Unterſcheidung (nicht Trennung) nicht gemacht, ſo müſſen wir entweder den Begriff des Böſen gänzlich fallen laſſen oder die Idee der

zwar Urſache des Willens, aber nicht der Willensentſchlüſſe.[66]) „Nicht deßwegen alſo ſündigt der Menſch, weil ſeine Sünde von Gott vorhergewußt wird; Gott ſieht den Menſchen, der ſündigt, als einen ſündigen-werdenden vorher. Es ſündigt jeder nur darum, weil er ſündigen will; will aber Jemand nicht ſündigen, ſo ſieht Gott dieſes (das Nichtwollen) vor-

---

Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes preis geben. Denn da nicht geleugnet werden kann, daß Gott das Böſe vorher weiß, ſo müßte conſequent auch behauptet werden, daß Er es vorher will und ſelbſt wirkt, eine Behauptung, welche die ärgſte Blasphemie iſt, die ſich nur denken und ausſprechen läßt. Dieß thut Hr. Ritter wohl nicht, ſchwächt aber den Begriff des Böſen völlig ab, weil er den Begriff der „Zulaſſung," den Begriff der „Freiheit" zwar nicht überhaupt, aber die „Wahlfreiheit" verwirft, „indem dadurch Gott die Macht über Alles, was geſchieht, abgeſprochen würde." S. Ritter, über die Erkenntniß Gottes in der Welt, S. 191. f.). — Durch die Unterſcheidung zwiſchen Vorherwiſſen und Vorherbeſtimmen will keine Trennung des Vorherwiſſens in Gott geſetzt werden, ſondern es iſt damit nur ausgedrückt, daß, gleichwie eine Unterſcheidung (die nur eine formale iſt) zwiſchen göttlicher Intelligenz und göttlichem Willen zuläſſig iſt, ebenſo zwiſchen praescire et praedestinare unterſchieden werden könne, inſofern jenes dem göttlichen Wiſſen, dieſes dem göttlichen Wiſſen und Wollen angehört, was nichts anderes ſagen will, als daß das göttliche Vorherwiſſen (praescire) der freien Willensthätigkeiten, dem göttlichen Vorherbeſtimmen (praedestinare) der Willensfreiheit gemäß ſei. Und ſo iſt an dem Bekenntniſſe unerſchütterlich feſt zu halten — ein Bekenntniß, auf welches die ganze Offenbarungsgeſchichte und göttliche Heilsökonomie hinweist —, daß Gott in ſeiner Allwiſſenheit Alles umfaſſe, was iſt und gethan wird, keineswegs aber Alles, was gethan wird, eigentlich auch thue; aber das Geſchöpf mit einer Macht betraut habe, vermittelſt welcher es ſich auch Gott widerſetzen kann. Auch der Apoſtel unterſcheidet: Quos praescivit, (hos) et praedestinavit: Rom. 8. 29; cf *Thomas Aqu.* l. c. c. III.

[66]) De civ. Dei V. 8.

her.“[67]) Hiemit iſt auf das entſchiedenſte die creatürliche Freiheit gegenüber der göttlichen Präſcienz gewahrt und feſtgehalten. Daher iſt es auch die allerbeſtimmteſte Lehre Auguſtins, daß der erſte Menſch mit voller Freiheit, frei von jedweder innern oder äußern Nöthigung, geſündigt habe. Denn die Sünde müſſe als das eigenſte Werk des freien Geſchöpfes erkannt werden, wenn ſie Sünde ſein ſoll. Wo keine Freiheit, da auch keine Sünde, keine Schuld und Strafe; von einer Sünde reden wollen, wo keine Freiheit iſt, kann nur die Unvernunft. —[68])

---

[67]. Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum praescivit peccaturum, — *sed ipsum peccaturum esse praescivit.* — *Qui si nolit, utique non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.* L. c. V. 10; de lib. arb. III. 3; de anima ejusque Orig. I. 7, 11. Non propterea quemquam Deus ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata jam novit: *ipsorum* enim praescivit peccata, non *sua*, non cujusquam alterius, sed ipsorum. Quapropter si ea, quae Ille praescivit *ipsorum*, *non sunt ipsorum*, *non vere ille praescivit*: sed quia illius praesciëntia falli non potest, *sine dubio non alius, sed ipsi peccant*, quos Deus peccaturos esse praescivit. Tract. 53. in Joann.

[68]) Primi parentes in paradiso fuerunt origo mali, *nullo cogente* peccando, hoc est, *libera voluntate* peccando, quia et sciendo contra praeceptum fecerunt: et ille tentator suasit, ut fieret, non coëgit. Retract. I. 15. — Adam sciens prudensque peccavit. De civ. Dei XIV. 11. — Necessarium hominis (primi) fuisse peccatum — credere absurdum est. L c. XIV 23. — Dicere animas et esse malas, et nihil peccare, plenum est dementiae; dicere autem peccare sine voluntate, magnum deliramentum est. De duab. anim. c. 15. 2, 13; cf. Epist. 28; de lib. arb. III. 16; lib quaest. 83. qu. 24. Für jeden Freund der Wahrheit muß es erfreulich ſein, Urtheile wie folgendes, auch aus dem Munde eines Proteſtanten zu vernehmen: „Auguſtin bleibt ſich in der Verneinung der göttlichen Urhebung des Böſen

b. Die göttliche Allwirksamkeit und die freie Sündenthat.

Sowenig das Vorherwissen Gottes mit dem Ursprunge des Bösen in irgend einer causalen Beziehung steht, ebenso wenig kann dieß auch bezüglich der Allwirksamkeit Gottes der

---

überall treu, und wenn man ihn wegen seiner Lehre vom sittlichen Unvermögen der menschlichen Natur und von der göttlichen Vorherbestimmung oft genug in älterer und neuerer Zeit die entgegengesetzte Meinung aufgebürdet hat, so gehört dieß eben zu den ungegründeten Konsequenzmachereien, mit denen man gegen diesen großen Kirchenlehrer besonders freigebig gewesen ist" (sehr wahr). J. Müller, die christl. Lehre von d. Sünde I. B. S. 352. Ebenso bestimmt wird auch ausgesprochen: „daß die göttliche Bewirkung des Bösen selbst in der augsburger Confessio ausgesprochen sei, und zuletzt Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, Beza ihre Prädestinationslehre in letzter Instanz auf die immerdar wirksame Macht des göttlichen Wissens und Wollens, allem, was geschieht, eine absolute Nothwendigkeit auflegend, gründen" — u. s. w. S. 360. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß es vorzüglich die genannten Reformatoren gewesen sind, die sich der gerügten „ungegründeten Consequenzmacherei" kräftigst bedient haben, um ihre schauerliche Prädestinationstheorie mit dem Ansehen des größten Kirchenlehrers einigermassen zu motiviren. Bekannt ist auch, das Melanchthon die Ansicht Luthers, die er früher selbst getheilt hatte, verlassen und eine Manichaea imaginatio und ein horribile mendacium genannt habe. Loc comm. ed. 1545 in corp. doctr. ed. 1561 cap. de hom. virib. p. 342 ff. Einen frappanten Gegensatz bieten folgende zwei Stellen aus den Schriften Melanchthons und Augustins: Constat, Deum omnia facere, non permissive, sed potenter, i. e. ut sit ejus proprium opus Judae proditio, sicut Pauli vocatio. Mart Chemnet. Loc. theol. ed. Leyser 1615. P. I. p. 175. Dagegen Augustinus: Judas Christum, si *voluisset*, non utique tradidisset, et Petrus, si voluisset, ter Dominum non negasset; sed ideo fuit de istis certa praedictio, quia et Deus etiam futuras praevidet voluntates. De unit. eccl. c. 9. S. Dr. Möhlers Symb. 4. Aufl. S. 46; Buchmann, Populärsymbolik, 3. Aufl. II. S. 26; *conc. Trid.* sess. VI. c. 6. P. Gangauf, a. a. O. S. XXIII ff.

Fall ſein. Dieſe Allwirkſamkeit wird vielfach, aber ohne Grund, übermäßig urgirt, um den Begriff der Zulaſſung gänzlich auszuſchließen und die Verlegenheiten, die Sünde als freies und einziges Werk des creatürlichen Willens mit Ausſchließung aller Verurſachung von Seite Gottes begreiflich zu machen, möglichſt zu häufen.[69]) Viel richtiger, einer ſich ſelbſt achtenden Speculation würdiger und der Offenbarung ganz angemeſſen denkt auch hier wieder der erleuchtete Biſchof von Hippo. Ihm iſt Gott allerdings auch der Allwirkende, Alles Bewirkende, die abſolute Cauſalität; jedoch ſo, daß dadurch die Selbſtſtändigkeit der andern Cauſalitäten, die Gott als bedingte und ſecundäre, aber immerhin als Cauſalitäten gewollt hat, nicht aufgehoben und vernichtet wird.[70]) Daraus ergab ſich ihm nothwendig der Begriff der Zulaſſung und der Grundſatz: „Nichts geſchieht, was nicht entweder Gott ſelbſt thut, oder zuläßt, daß es geſchehe.“ Das Böſe thut Gott ſelbſt nicht, aber er läßt es zu. Daß die göttliche Allwirkſamkeit nicht auf das Böſe bezogen werden dürfe, folgt ſchon aus dem Begriffe des Abfalls, als worin Auguſtinus den Urſprung und das Weſen des Böſen erblickt. Denn Gott, der den Menſchen in Verbindung mit ſich und in Beſeligung in ſich will, kann zugleich nicht deſſen Trennung und Unſeligkeit wollen. Gleichwie nämlich Gott, der ewig Unwandelbare, nicht von ſeiner Weſenheit abfallen kann, ſo kann Er auch nicht von ſeinem Wollen abfallen; daher nicht wollen, daß das Geſchöpf, von dem Er gewollt, daß es ſo erhabener Natur ſei, daß es ohne und außer Gott nur unglückſelig ſein könne, von ihm ſich trenne und abfalle. Es folgt ferner auch daraus, daß Gott

---

[69]) Ritter, über die Erkenntniß Gottes ꝛc. S. 190 ff.

[70]) Cf. *Thom. Aqu.* l. c. c. 4

die Sünde nicht bloß nicht will, ſondern ſie poſitiv nicht will d. i. ſie verabſcheut und beſtraft. Unmöglich kann aber Gott ſtrafen wollen, was Er ſelbſt gethan hat. Denn dadurch würde Er dem ſchuldlos Geſtraften Unrecht thun, was dem Weſen Gottes widerſtreitet.[71]) Endlich widerſpricht die Sünde, das Böſe, der göttlichen Heiligkeit. Denn da Gott Alles, was Er thut, mit freiem Wohlgefallen thue, ſo müßte, wenn Er zur Sünde dem Menſchen mitwirkte, man blasphemiſch behaupten, daß Er auch an der Ungerechtigkeit Wohlgefallen habe, was einer offenen Verleugnung und Verneinung Gottes gleich käme. —[72]) Andere Beweiſe werden im Verlaufe noch beigebracht werden. Hier ſind noch näher liegende Fragen, die mit dem Urſprunge des Böſen in engem Zuſammenhange ſtehen, und auf dem Standpunkte der Theodicee nicht übergangen werden können, zu erörtern.

c. Das Böſe im Verhältniſſe zur göttlichen Providenz.

Eine ungezügelte Wißbegierde, die auch das Geheimnißvollſte zu begreifen und das Unergründlichſte zu ergründen, das wie und warum aller Dinge in letzter Inſtanz zu wiſſen verlangt, hat eine Reihe von Fragen aufgeworfen, die etwas Vermeſſenes an ſich tragen und, wenn ſie der Unglaube, ſich beſchönigend, ausſpricht, wirkliche Vermeſſenheit ſind. Die Speculation hat ſo gut ihre Grenzen, über die nicht hinausgegangen werden kann, als der Menſch ſelbſt ein endlich

---

[71]) Natura Dei nocere injuste cuiquam non potest. De nat. boni c. 40. — Non potest fieri, ut puniat Deus, quod *ipse* fecit Punit, quod facis, ut liberet, quod fecit. Exp. psalm. 91; de contin. c. 6; contra Julian. III. 18.

[72]) Deus justus est; si justus est, displicet ei injustitia. Tu autem, cum putas ei placere iniquitatem, negas Deum. Exp. psalm. 52.

begrenztes Weſen iſt. Und ſo gibt es für ihn ein Gebiet, auf welches die Worte des Weltapoſtels: Rom. XI. 33—36, ihre Anwendung finden. Was dieſes Gebiet betrifft, hat die Wiſſenſchaft des Glaubens vor jeder andern Vieles voraus, und die folgende Darſtellung wird zeigen, wie gerade hier die chriſtliche Speculation eine Höhe erſtiegen hat, wo das Geheimniß im mildern Lichte der Erkenntniß ſich aufſchließt, und die Anſprüche des Geiſtes Befriedigung finden.

Es wird gefragt: Warum ſchuf Gott das freie Geſchöpf und ſetzte dadurch die Möglichkeit des Böſen und all des mannigfachen Uebels in der phyſiſchen und moraliſchen Natur? Fallen die Sünden der Creatur nicht auf den Schöpfer zurück, der dieſes mit einem ſo verhängnißvollen Vermögen geſchaffen hat? Hierauf antwortet Auguſtinus: Gott ſchuf den freien Willen,

1) weil das vernünftige Geſchöpf, ſofort der freie Wille, zur Vollkommenheit der Schöpfung, die durch dasſelbe ihre eigentliche und höchſte Vollendung erreicht, gehört.[73]) Für die Schöpfung läßt ſich aber kein Grund außer Gott auffinden; in Gott ſelbſt iſt ihr höchſter und letzter Grund; man kann daher nur ſagen, der Grund der Schöpfung ſei die Güte und Liebe Gottes, weil alle Creatur gut iſt.[74])

---

[73]) Creaturis rationalibus sive peccantibus, sive non peccantibus universalis pulchritudo modis congruentissimis *terminatur*. De lib. arb III. 14; cf. Nro. 92.

[74]) S. Nro. 48. Si causa creandi quaeritur; nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura Dei bona est. Epist. 28; cf. Enchir c. 9

2) Darum ſoll man auch nicht fragen, warum Gott den freien Willen geſchaffen und ſo geſchaffen, wie Er ihn geſchaffen. Denn ſollte Gott nicht gewußt haben, was beſſer war, den freien Willen zu ſchaffen oder nicht zu ſchaffen? Oder ſollte Er das Beſſere nicht haben geben wollen oder können? Das ſei alſo der überzeugendſte Beweis, daß es gut war, den freien Willen zu geben, und ſo zu geben, wie Er gegeben iſt, weil ihn Gott ſo und nicht anders gegeben hat.[75])

3) Der freie Wille iſt alſo ein großes Geſchenk der Liebe Gottes; aber nicht gegeben zum Sündigen, ſondern zum Gutes thun.[76]) Er iſt ein ſo vorzügliches Gut, daß wir ohne ihn der höchſten Güter, der Tugend, ſofort der Seligkeit, gar nicht fähig wären.[77])

4) Was will man Gott deßhalb die Schuld beimeſſen, daß das Geſchöpf die vorzüglichere Gabe des freien Willens

---

[75]) De lib. arb. II. 2; cf. I. 2; III. 5 Cf. Leibnitz, Theod I. §. 10.

[76] Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est, cur dare debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere. Ad hoc autem datam vel hinc intelligi potest, quia siquis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicat. – Nunc vero Deus cum peccantem punit, quid videtur tibi aliud dicere nisi: Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, *ad quam tibi eam dedi, hoc est, ad recte agendum?* De lib. arb. II. 1. 2, 3; III. 2.

[77]) De lib. arb. II. 18, 19; de natura boni c. 1; de cat. rud. c. 18. S. Nro. 31.

zur Sünde mißbraucht? Es mißbraucht ja auch die geringern Gaben, die Glieder des Leibes, und doch erachten wir sie mit Recht uns gegeben, weil sie an sich gut sind und für das Ganze nothwendig, das ohne sie höchst entstellt wäre.[78]) Wollte Gott also allem Mißbrauch seiner Gaben vorbeugen, so hätte er dem Menschen keine seiner Güter geben, ihn also gar nicht schaffen können, und es hätte, können wir weiter schließen, der Undank und die Bosheit des Geschöpfes der Schöpferthätigkeit Gottes Schranken gesetzt, was nimmermehr sein kann. Daher stimmen wir dem Heiligen vollkommen bei, wenn er sagt: „Der Wille ist ein Gut, vom Himmel gegeben, und, statt zu sagen, derjenige, der ihn gegeben hat, hätte ihn nicht geben sollen, muß man bekennen, daß diejenigen verdammungswürdig sind, die dieses Gut zum Bösesthun mißbrauchen.“[79])

Aber warum hat Gott den Menschen nicht so geschaffen, daß er nicht sündigen konnte — im Zustande der Seligen des Himmels? Darum nicht

1) weil es im innersten Wesen des intelligenten Geistes gelegen ist, die Freiheit zu besitzen, sich entweder für oder gegen das ihm gebotene Gute zu bestimmen.[80]) Es kann

---

[78]) De lib. arb. II. 18.

[79]) S. Nro. 75.

[80]) Cum enim audio, verbi gratia, quod dicitur *animus bonus*, sicut duo verba sunt, ita ex eis verbis *duo quaedam intelligo*: aliud *quo animus est*, aliud *quo bonus*. Et quidem ut animus esset, non eget ipse aliquid: ut autem sit bonus animus,

und darf ihm daher das Gute nicht anerschaffen werden; sondern er selbst muß es ergreifend sein und sich eigen machen;

2) weil das posse non peccare ein großes Gnadengeschenk, und der göttlichen Weisheit höchst angemessen war;[81])

3) weil der Stand des non posse peccare kein durch die Gnade allein gegebener, sondern in Freiheit verdienter, also Gnade und Verdienst ist.[82])

---

video agendum esse voluntate; non quia idipsum, quo animus est, non est aliquid boni; nam unde jam dicitur et verissime dicitur corpore melior? sed ideo nondum dicitur bonus animus, quoniam restat ei *actio voluntate*, qua fit praestantior; quam si neglexerit, jure culpatur, recteque dicitur non bonus animus. Distat enim ab eo, qui hoc agit; et quia ille laudabilis, profecto iste, qui hoc non agit, vituperabilis est . . . De Trinit. VIII. 3; cf. disp. I. c. Fort.; de civ. Dei XXII. 1, 30; de lib. arb. II. 1. 2, 18.

[81]) Quibus autem videtur sic hominem fieri debuisse, ut peccare nollet: non eis displiceat „*sic esse factum, ut non posset peccare si nollet.* Numquid enim si melior esset, qui non posset peccare, ideo non bene factus est, qui posset et non peccare? Aut vero usque adeo desipiendum est, ut *homo* videat melius aliquid fieri debuisse, et hoc *Deum* vidisse non putet; aut putet vidisse, et credat facere noluisse; aut voluisse quidem, sed minime potuisse? . . Avertat hoc Deus a cordibus piorum.“ Etc. Contra advers. Leg. et Proph. I. 14.

[82]) S. Nro. 26. Creatura, quae nunquam peccavit, *a peccato libera voluntate abstinuit*, neque coacta non peccavit, sed *sponte*. De lib. arb. III 12. J. v. Görres spricht denselben Gedanken mit folgenden Worten aus: „Zur Freiheit konnte Gott die Geister schaffen, aber nicht schon freihandelnd in ihrem Thun; weil dieß nicht ohne eine vorhergehende Nöthigung, im

Die weitere Frage, die schwierigste von allen, ist: Warum schuf Gott jene Wesen, von denen Er vorausgesehen hat, daß sie sündigen werden und zu Grunde gehen? Oder, wenn Er sie schaffen wollte, warum ließ Er das Böse, das sie unglücklich macht, zu?

Auf den ersten Theil der Frage gibt Augustinus verschiedene Antworten, deren gemeinsamer Grund-Gedanke stets der ist, daß es gut war, sie zu schaffen. „Gott würde in keiner Weise zugeben, daß irgend etwas Böses in seinen Werken sei, wenn Er nicht so allmächtig und gut wäre, selbst das Böse betreffend nach seiner Güte zu handeln.“ „Denn so groß erweist sich die allmächtige Gütigkeit (bonitas) Gottes, daß Er auch an den Bösen nach seiner Güte handelt, sei es, daß er ihnen verzeiht, oder sie den Guten zu Nutzen werden läßt, oder nach seiner höchsten Gerechtigkeit auch bestraft.“ „Wenn Gott sie verdammt, dann sind sie der Verdammung würdig, sie büßen nur ihr Böses; Er aber thut an ihnen doch, was gut ist; denn nicht kann nicht gut sein, was gerecht ist. Weil aber die Sünde ungerecht ist, darum ist die Strafe gerecht.“ „Es ist besser, wenn die böse Creatur so geordnet werde, daß sie gerechter Weise in der Strafe leide; statt daß sie ungestrafter Weise (impune) sich in der Sünde erfreue. Groß ist die Güte Gottes, wenn Er dem sich zu ihm Bekehrenden das

---

Widerspruche mit dieser Freiheit geschehen konnte. Sie mußten also die Ausübung dieser Freiheit sich selber geben (S. die Stelle Nro. 71); sie mußten, im ersten Selbstbestimmen zum Rechten sich bestimmend, diese thätige Freiheit sich selbst verdienen; und dieser erste Akt mußte ihre Freiheitsprobe sein.“ Vorrede z. Leb. Christi v. Dr. Sepp. Dasselbe gilt vom Menschen.

Verdiente nachläßt, und keine Ungerechtigkeit ist bei ihm, wenn Er ihnen nach Verdienst vergilt.“ „Gott will, daß alle Menschen selig werden; doch nicht so, daß Er ihnen den freien Willen nimmt, mögen sie aber diesen gut oder böse gebrauchen: sein Gericht ist stets dasselbe, unendlich gerecht.“ „Wie sich doch Manche in dem Gedanken beunruhigen können, daß Gott auch solche Geschöpfe geschaffen habe, von denen Er vorhergesehen, daß sie böse sein werden! Darum hat Er sie geschaffen, weil Er ebenso vorhergesehen hat, wie doch immer etwas Gutes die Folge ihres Böseseins werden würde. Denn Er hat sie so geschaffen, daß Er es ihnen anheimgab, selbstständig durch ihr Handeln sich zu entscheiden, mit der Folge, daß, sie mochten was immer für ein Loos sich erwählen, sogar in sündhafter Weise (ein ewig unglückliches), sie selbst in jedem Falle anerkennen müssen, daß Gott auf eine preiswürdige Weise an ihnen handle.“[83]) Diese Sätze reichen hin, um den hohen Flug, den hier die Speculation Augustins genommen hat, folgen und den darin niedergelegten Gedanken erfassen zu können. Dieser dürfte sich in folgender Weise aussprechen lassen: Das göttliche Wirken ist einzig und allein nur auf das Gute gerichtet. Es wäre nun Sache des freien Geschöpfes, in die göttliche Intention und Zwecksetzung einzugehen und mitzuwirken; dadurch würde es sich selbst beseligen. Thut es aber dieß nicht, tritt es vielmehr dieser göttlichen Intention entgegen, so stört dieß die göttliche Allwirksamkeit des Guten nicht; es nimmt aber die beseligende, segenwirkende Thätigkeit Gottes für dieses Geschöpf — ohne daß das Wirken

---

[83]) Enchir. c. 11; de contin. c. 6; de nat. boni c. 9. De civ. Dei XXII. 1; de genes. ad lit lib. 41.; cf. ibid. XI. 7. 9; de civ. Dei XI. 18; XII. 7; XIV. 26.

Gottes ein anderes wird, ſogar bezüglich dieſes Geſchöpfes — einen vindicativen und coercitiven Charakter an. Nicht Gott, das Geſchöpf iſt die Urſache, daß der Segen, der Segen bleibt, ihm zum Fluche, die Gnadenwirkung, die Gnadenwirkung bleibt, zur Strafwirkung wird.[84]) Gott iſt preiswürdig in ſeiner ganzen Wirkſamkeit und Wirkungsweiſe; denn Er wirkt nur Gnade und Segen, und dieß muß ſelbſt das unglückſelige Geſchöf eingeſtehen und anerkennen. Es wird daher auch nur ſich allein anzuklagen haben. Iſt aber dieß, hat demnach die beſtimmte Antwort auf die Frage ſelbſt zu lauten, wirkt Gott ebenſo preiswürdig, wenn das eine Geſchöpf verdammt wird, wie Er preiswürdig wirkt, wenn ein anderes beſeligt wird: ſo fällt aller und jeder Grund, das eine zu ſchaffen, das andere nicht zu ſchaffen für Gott, der nur nach ſich ſelbſt ſich beſtimmt, gänzlich hinweg, oder vielmehr der Grund, beide, das eine wie das andere, zu ſchaffen, iſt für Gott der eine und derſelbe, ſeine unendliche, aber heilige Liebe.[85])

Auf dem Standpunkte, auf den uns Auguſtinus verſetzt hat, muß die ganze Frage, die an ſich eine ermeſſene iſt, ge-

---

[84]) Tale quippe bonum est Deus, ut nemini eum deserenti bene sit: et in rebus a Deo factis tam magnum bonum est natura rationabilis, ut nullum bonum, quo beata sit, nisi Deus. Peccantes igitur, in suppliciis ordinantur: *quae ordinatio, quia eorum naturae non competit, ideo poena est;* sed quia *culpae competit, ideo justitia est.* De lib. arb. III. 8.

[85]) Nihil aliud est *bonitas* divina quam *sanctitas.* De civ. Dei XI 24. Deus quos ignibus aeternis praescivit arsuros, creare non desinit, *quia ei, qui eos creat, nil nisi bonitas imputatur.* Contra Jul. V. 10. S. Nro. 89.

radezu als eine thörichte bezeichnet werden, die gar nicht hätte gestellt werden sollen, und nicht gestellt werden können, wenn man nicht das menschliche Sentimentalitätsmitleiden auf Gott übertragen und die Liebe Gottes, die man so gerne im Munde führt, auf Kosten der übrigen Vollkommenheiten, die seine Eines Wesen sind, hervorgehoben hätte, statt zu bekennen, daß Gott nach all seinen Vollkommenheiten; nach seiner ganzen heiligen Wesenheit sich bestimme, wirke, über der intelligenten Creatur walte und dessen endliche Bestimmung treffe.[86])

---

[86]) „Von dem Standpunkte aus," bemerkt Günther — daß in jeder Eigenschaft Gottes alle enthalten sind, Gott keiner freien Substanz die Mittel versagen kann, wodurch sie zu ihrer eigenen Selbstoffenbarung und dadurch zu ihrer Vollendung in und durch Gott vordringt, weil sonst Gott als der Allmächtige mit Sich als dem Heiligen im Widerspruche stehen würde — „läßt sich auch der abgedroschene Einwurf gegen die Freiheit, in seiner Erbärmlichkeit beleuchten, der da von der Liebe Gottes verlangt: daß die Allmacht jene freien Wesen gar nicht hätte schaffen sollen, von denen die Allwissenheit den Mißbrauch der Freiheit voraus sah. Es wird so viel geschwätzt von Gott, der reinen Liebe, ohne daß man sich jemals die Frage mit Ernst und Gründlichkeit beantwortete: Wann Liebe (das Leben in Andern und für Andere) den Namen der reinen verdiene?! — Wem durch sein Leben in Andern kein Tropfen aus dem Meere seiner eigenen Seligkeit weder entzogen wird, noch zuwächst: der ist die Liebe in ihrer Reinheit, d. i. Wahrheit. — Und diese reine Liebe (Gott) ist zugleich eine heilige in Bezug auf die freie Creatur: insofern diese von jener reinen und allmächtigen Liebe ins Daseyn gerufen ist, nicht, um das Daseyn Gottes zu steigern, wohl aber, damit die Gottheit mit ihrem Himmel in das creatürliche Leben hinabsteige, und so das letztere so weit zu Sich emporhöbe, als es möglich ist, ohne die Schranken zwischen Gott und Creatur zu negiren." Vorschule d. spec. Theolog. II. Th. S. 85.

Bei Thomas v. Aquin finden wir denselben erhabenen Standpunkt; doch aber wieder neue Gesichtspunkte; er führt unter den fünf Gründen, die er auf die Frage beibringt, folgenden (zweiten) an: Das göttliche Schaffen habe seinen Bestimmungsgrund in Gott allein; das zufällige sittlich gute oder böse Verhalten eines zu schaffenden Geschöpfes für einen Bestimmungsgrund des Erschaffens oder Nichterschaffens für Gott aufzustellen, das ist gänzlich absurd (penitus absurdum). „Zudem beruht die Entstehung des Menschen auf der Naturordnung der Generation; würde nun Gott eine Seele, die verdammt werden wird, nicht infundiren, so würde Er die Naturordnung zerstören und das besondere Gut dem allgemeinen vorziehen, was ein Widerspruch ist gegen seine Providenz.“[87])

Was der Rationalismus zu diesen Argumenten sagen wird, läßt sich wohl nicht bestimmt im voraus angeben. Vielleicht dürfte er die Möglichkeit einer ewigen Strafe, ohne daß es der göttlichen Providenz und Weisheit widerstreitet, bei ernsthafterer Erwägung doch zugestehen müssen, wenn es nicht seine Art wäre, als Decke des Unglaubens zu dienen, Offenbarung und tieferes Eindringen in das Verständniß des letzten Zweckes aller geschaffenen Wesen mit geheimer Scheu zu fliehen und mit platten, oberflächlichen Räsonnements sich zu behelfen.

Der zweite Theil der Frage, warum Gott das Böse zulasse, ist im Obigen gleich mit beantwortet: Gott läßt das Böse zu, weil es gut und der höchsten Güte entsprechend ist,

[87]) *Thom. Aqu.* de praescient. et praedest. c. 7. Appendix ad tom. I. Summ. edit. Patav. 1698 c. annot. C. Cajet.

es zuzulaſſen,[88]) d. i. dem Geſchöpfe die Gabe des freien Willens zu belaſſen, ſelbſt wenn es dieſelbe gegen den Willen Gottes mißbraucht.[89]) Dieß iſt der einzig richtige Begriff von Zulaſſung. Auguſtinus drückt ſich hier und da ungenauer aus, indem er noch beiſetzt, „obwohl Er den freien Willen entziehen könnte.“ Dieſe Ausdrucksweiſe leidet an dem oben gerügten Fehler, daß die göttliche Allmacht, das „Können“ Gottes, für ſich genommen und aus dem Zuſammenhange mit den übrigen Vollkommenheiten iſolirt wird. Allerdings kann Gott Alles, aber Er kann nicht, was Er nicht können will. Daher iſt zu ſagen: Gott läßt das Böſe zu, weil Er dem intelligenten Geſchöpfe die Freiheit gegeben hat, und aus dem Grunde auch läßt, weil Er, was Er einmal gegeben hat, nicht mehr zurücknehmen *kann*, da Er es nicht mehr zurücknehmen *will*.

Das Böſe in der Welt wird aber von Gott ſo geordnet, daß es dem Guten ſtets und wider Willen *dienen* muß.[90])

---

[88]) Quamvis ea, quae sunt mala, in quantum sunt mala, non sint bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono. Enchir. c. 96.

[89]) Cum Deus hominum peccaturum esse praescivit, nec illi ademit liberi arbitrii voluntatem, praevidens, quid boni de malo ejus esset facturus. De civ. Dei XXII. 1; XIV. 27.

[90]) Est in malorum potestate peccare; ut autem peccando hoc vel hoc faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividentis tenebras ordinantisque eas; ut hinc etiam, quod faciant contra voluntatem Dei, *non impleatur nisi voluntas Dei.* De praedest. sanct. c. 16; de agone Christ. c. 7. et 8; de lib. arb. II. 19. In der That iſt das Böſe das *Mittel* geworden, deſſen Daſein

Dasselbe gilt auch vom Uebel d. i. der auf die Sünde hin in der Zeit verhängten Strafe: auch es ist nur Werkzeug der göttlichen Vorsehung, das Gute zu wirken.[91]) Als Gegensatz gegen das Gute ist das Böse verurtheilt, dem Guten mitzuwirken, die Tugenden, welche die Welt verherrlichen, hervorzulocken und strahlender zu machen, auf diese Weise die Natur und den Glanz des Guten ebenso durch Contrast zu heben, wie das Licht durch die Finsterniß, der Schmuck der Rede durch Gegensätze vermehrt wird.[92]) Dieß ist aber nur Folge der Zulassung, keineswegs Zweck derselben. Denn nach der Anschauung Augustins ist das Böse keineswegs eine nothwendige Bedingung zur Verherrlichung Gottes in der Weltregierung, keineswegs ein nothwendiger Faktor, die vollendete

---

die göttliche Liebe sich bediente, die Fülle ihrer Gnade in der freiwilligen Hinopferung des Gottmenschen Jesus Christus über das Menschengeschlecht ausströmen zu lassen, und die Erde, auf der jenes Wunder des Gnadenopfers sich fort und fort erneuert und wiederholt zur geistigen Centralsonne des Universums zu erheben. Von Betrachtung dieser Wunder der Gnade überwältigt, singt daher die Kirche:

„O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!"

[91]) Dupliciter enim malum appellatur, unum, quod homo facit, alterum, quod patitur: quod facit, peccatum est, quod patitur, poena. — Ita ergo Deus malum (poenae) facit, quod non ipsi Deo malum est, sed eis, in quod vindicat Itaque *ipse, quantum ad se pertinet, bonum facit*, quia omne justum bonum est, et justa est illa vindicatio. Contra Adimant. c 26; c. Fortunat. disput. I. n. 15; de agone Chr. c. 7.

[92]) Malum bene ordinatum, et suo loco positum eminentius commendat bona. Enchir. c. 11; cf. de ordine c. 7; exposit. psalm. 9.

Schönheit des Weltalls zu erzielen — die Welt war vom Anfange an in der vollendetsten Schönheit und Integrität, — es ist vielmehr Disharmonie und Störung der Weltordnung, eine Makel, ein dunkler Flecken in der ursprünglich reinen Schöpfung. Indem aber Gott, über der Weltordnung in allmächtiger Gütigkeit waltend, dasjenige, was der Ordnung widerstreitet, in die Ordnung einfügt, dadurch die Makel der gestörten Ordnung durch die Zierde der minderhergestellten Ordnung austilgt, wird das Böse ein zufällig eintretendes Mittel zur Verherrlichung Gottes und zum Schmucke des Universums.[93]) Denn es ist ein Grundgesetz der moralischen Weltordnung, daß entweder das Böse nicht sei, oder daß es nicht ungestraft sei.[94]) Das Geschöpf muß in jedem Falle

---

[93]) Ad naturalem ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut impunita esse non valeant. Contra Faust. XXVI. 3. De civ. Dei V. 9; XIX. 15.

[94]) Sed adhuc videtur minus intelligens, quod dictum est, habere, quod contradicat: dicit enim: „Si universitatis perfectionem complet etiam miseria nostra, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. Qua propter si ad miseriam nisi peccando non pervenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis, quam condidit Deus. Quomodo ergo juste peccata punit, quae si defuissent, creatura ejus plena et perfecta non esset?“ Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas, in quantum animae sunt; quae, si velint, peccant; si peccaverint, miserae fiunt. Si enim peccatis earum detractis miseria perseverat, aut etiam peccata praecedit, recte deformari dicitur ordo atque administratio universitatis. Rursus si peccata fiant et desit miseria, nihilo minus dehonestat ordinem iniquitas. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. Quod autem

den Tribut ſeiner Geſchöpflichkeit, Verherrlichung des Schöpfers, bringen, wenn nicht im Gehorſame der Tugend, im Gehorſame der Straferduldung. Denn ſo fordert es das Univerſalgeſetz der Schöpfung, daß die Unzier der Sünde augenblicklich getilgt werde durch die Zierde der Strafe.[95])

Die Geſichtspunkte, die ſich uns hier ergeben haben, ſind, wenn wir das Ganze überſchauen, der Art, daß das Böſe in der Welt nichts Anſtößiges mehr haben kann. War nämlich der letzte Zweck der Schöpfung, d. i. Beſeligung zu ſchaffender Weſen in Gott, nur mit dem intelligenten Geſchöpfe erreicht, ſo war damit die Möglichkeit des Böſen zugleich ſchon geſetzt. Dieſe Möglichkeit machte Gott aus reiner Gnade, ſo zu ſagen, durch Verleihung des posse non peccare zu einer faſt unmöglichen Möglichkeit. Mehr konnte ſelbſt Gott nicht mehr thun, da dem freien Geſchöpfe die Freiheit nicht verkümmert werden durfte. Als das Böſe wirklich wurde, blieb dennoch das göttliche Wirken dasſelbe: heilig, liebevoll; und

---

ipsae non desunt animae, quas vel peccantes sequitur miseria, vel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus universitas plena atque perfecta est. De lib. arb. III. 9.

95) Quia nemo superat leges omnipotentis Creatoris, non sinitur anima, non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo, quod accepit, aut reddit amittendo, quo bene uti noluit. Itaque si non reddit faciendo justitiam, reddet patiendo miseriam: quia in utroque verbo illud debiti sonat. Hoc enim etiam modo dici potuit, quod dictum est: „Si non reddit faciendo, quod debet, reddet patiendo, quod debet.“ Nullo autem temporis intervallo ista dividuntur, ut quasi alio tempore non faciat, quod debet, et alio patiatur, quod debet, ne vel puncto temporis universalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictae. L. c. III. 14.

es ist nur die böse Beschaffenheit des Geschöpfes, auf welche das Liebesfeuer als Zornfeuer, die Gnadensonne als brennende Gluth treffen muß. Obwohl aber das Böse seine erste und ursprüngliche Wurzel in der Tiefe des freien creatürlichen Geistes hat, so ist dessenungeachtet er nicht der einzige Herr seiner bösen Setzungen, sondern das Hinaustragen des Bösen in die Wirklichkeit, die äußere böse That, fällt der göttlichen Vorsehung anheim, welche dieselbe zum Guten wendend, seinem Schöpfungszwecke dienstbar macht. In wie fern nun das Böse nicht nicht-vorhergesehen, d. i. nicht positiv nicht gewollt ist, in sofern läßt sich sagen, daß auch das Böse vorhergesehen und in dem göttlichen Weltplane (negativ) vorbedacht ist,[96]) so daß Gott nicht nur trotz des Bösen, sondern gerade auch vermittelst desselben seinen ewigen Weltplan zur Ausführung bringt, d. i. das Gute wirkt, das Er von Ewigkeit her zu wirken beschlossen hat.

---

[96]) Nur so viel und nicht mehr liegt in den Worten des heiligen Thomas v. Aquin: Mala esse de intentione naturae universalis." Summ. qu. XXII. art. 2.

II. Theil.

Weſen des Böſen.

Erſtes Kapitel.

Grundformen des ſubjektiven Böſen.

Bei Beantwortung der Frage: Was iſt das Böſe? ſind zwei Standpunkte möglich, von denen der eine der ſubjektive (concrete), der andere der objektive (abſtrakte) genannt werden kann. Im erſten Falle betrachtet man das böſe Subjekt in ſeiner verkehrten Geſinnung und Thätigkeit, und darum wird man es hier mit der Sünde, ihren verſchiedenen Arten und Graden zu thun haben. Im zweiten Falle dagegen wird vom böſen Subjekte gänzlich abſtrahirt, und das Böſe in ſeinem objektiven Sein zu begreifen und in ſeinem Verhältniſſe zum Subjekte zu beſtimmen geſucht. Dieſe Betrachtungsweiſe gibt uns den abſtrakten Begriff des Böſen, des Böſen als ſolchen, während jene den concreten

zu ermitteln hat. Daraus folgt, daß dieſe Diſtinktion in der Beurtheilung eines Schriftſtellers, der ſie gemacht hat, wohl zu beachten ſei, damit nicht Beſtimmungen, die nur auf dem einen Standpunkte und für denſelben gegeben worden ſind, auf den andern übertragen, auf dieſe Weiſe die klare Einſicht in die eigentliche Lehre getrübt und eine gerechte Beurtheilung erſchwert oder wohl gar unmöglich gemacht werde. Bei Auguſtins Lehre vom Weſen des Böſen nun findet das Geſagte ſeine volle Anwendung; die genannte Unterſcheidung findet ſich bei ihm in der beſtimmteſten Form ausgeprägt; und hieraus folgte ganz nothwendig eine ſchon vielfach aufgefallene, vermeintliche Inconvenienz, wie er auf die kräftigſten und concreteſten Auffaſſungen des Böſen unmittelbar die abſtraktetſten und allgemeinſten Bezeichnungen folgen laſſen konnte. Man ſuchte dies dadurch zu erklären, daß man behauptete, Auguſtinus habe in ſeinem Kampfe gegen den Pelagianismus ſeinen frühern, privativen Begriff, den er im Streite gegen die Manichäer adoptirt hatte, fallen laſſen und ſich mehr einer poſitiven Auffaſſung zugewendet. Allein dieſe Behauptung iſt unbegründet; denn der Privationsbegriff des Böſen findet ſich nicht allein in ſeinen Schriften gegen die Manichäer; ſondern iſt ganz entſchieden auch in ſeinen ſpätern Werken, namentlich De civitate Dei, Enchirid. ad Laurent. feſtgehalten. Der einfache Erklärungsgrund hiefür iſt der angedeutete; denn es iſt durchaus unvermeidlich, daß nicht die Ausdrücke, wenn ſie ſich auf das Böſe als ſolches, iſolirt vom Subjekt gefaßt, beziehen, abſtrakter und allgemeiner werden, als wenn man ein Subjekt im Auge hat, das in ſeiner Geſinnung und Handlungsweiſe grundſätzlich boshaft, Gott, ſo weit es möglich iſt, ſpottet und trotzt. Dabei leuchtet von ſelbſt ein, daß, wenn es auf den vollen Begriff des Böſen abgeſehen wird, das-

jenige, was als verbunden und zusammengehörig gedacht worden ist, nicht einseitig getrennt und auseinandergehalten werden dürfe.

Um eine größere Klarheit zu erzielen, werden hier die beiden Standpunkte von einander abgesondert, und zuerst der concrete in Betrachtung gezogen, weil die Grundbestimmungen, die hier sich ergeben werden, die nothwendige Grundlage und Voraussetzungen für den abstrakten Standpunkt zu bilden haben.[97])

A. Grundformen des Bösen im bösen Subjekte.

Als Grundformen des Bösen, als subjektive Grundursachen des bösen Willens, wird von Augustin der Stolz und die Selbstsucht bezeichnet. Auch die heilige Schrift gibt diese zwei Principe des Bösen an: Eccl. X, 14, 15; 1. Tim. VI. 10. Andere Grundformen, die mitunter noch namhaft gemacht werden, sind nur Arten dieser beiden;[98]) auch diese selbst sind nicht immer strenge von einander geschieden, sondern bestehen vielmehr in- und miteinander. Aus dem Stolze und

---

[97]) Daß unsere Distinktion keine willkürlich gemachte, sondern in der Natur der Sache selbst begründete sei, erhellt aus Thomas v. Aquin, der die beiden Standpunkte ebenfalls getrennt behandelt. Cf. L. c. qu. XLIII. u. XLIX. Imae part. u. qu. XVIII. sqq. Ima secdae part.

[98]) Als solche werden noch genannt avaritia, audacia. Cf. de Trinit. XII. 14; de lib. arb. III. 17; de civ. Dei XXII. 24.

der Selbſtſucht entſpringt alles Böſe; ſie ſind die erſten Grundurſachen desſelben.[99])

Der Stolz wird definirt als eine heftige Begierde nach einer verkehrten Größe. Verkehrt iſt die Größe, weil der Geiſt, die Grenze ſeiner Endlichkeit und Bedingheit überſpringen wollend, von demjenigen, mit welchem er als ſeinem Seins- und Lebensgrunde innigſt geeint ſein ſollte, abfällt, um ſich ſelbſt Seins- und Lebensprincip zu werden und zu ſein.[100]) Wenn der Geiſt anfangt, drückt ſich unſer Heilige auch aus, ſich ſelbſt zu ſehr zu gefallen (sibi nimis placere), dann fangt er an, ſtolz zu ſein. Sich ſelbſt gefallen heiße aber, Gott verlaſſen, ganz auf ſich ſelbſt ſich ſtellen, in ſich ſelbſt ſich iſoliren.[101]) Dieſes ſtolze Selbſtgenugſein iſt daher Abfall von Gott und Auflehnung gegen Gott. Der Stolze will ſein eigener Herr und

---

[99]) Omnium malorum caput atque origo superbia est. De civ. Dei XIV. 3. — Amor sui fons omnium vitiorum et malorum. De civ. Dei XXII. 22; XIV. 13. — Li radicem omnium malorum quaeris, habes Apostolum dicentem (1. Tim. VI. 10.), radicem omnium malorum esse cupiditatem. Radicem radicis quaerere non possum. Si autem verum est, omnium malorum radicem esse cupiditatem, frustra aliud aliquod mali genus quaerimus. C. Fortun. disp. II. n. 21.

[100]) Quid est superbia nisi perversae celsitudinis appetitus! Perversa enim altitudo est, deserto eo, cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono incommutabili deficit, quod ei magis placere debuit, quam ipse sibi. Spontaneus autem iste defectus De civ. Dei XIV. 13.

[101]) *Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est sibi placere.* L. c.

Gebieter ſeiner Gedanken und Handlungen ſein; will nach außen etwas ſcheinen, was er nach innen nicht iſt. Daher wird der Stolz genannt eine gewiſſe ſchadhafte Hoheit (ruinosa altitudo) des Wohlgefallens an ſich (sibi placendi), der Schatten der Freiheit und Herrſchaft. In dieſer Selbſttäuſchung hält der Stolze ſich ſelbſt für ſein höchſtes Gut, das ihn zu beſeligen, für ein Licht, das ihn zu erleuchten vermöge.[102]) Daher will er herrſchen wie Gott, Gott verkehrter Weiſe nachahmend, ſofort Gott nicht mehr über ſich, Niemand neben ſich, Alles nur unter ſich haben; er will in dieſem Streben nach verkehrter Selbſtverherrlichung alle Geſchöpfe und Gott ſelbſt ſich dienſtbar machen, über ſie mit abſoluter Macht gebieten und herrſchen.[103]) Darin beſteht die Bösartigkeit des Stolzes.

Indem aber die ſtolze Seele, ſtatt in Demuth und Selbſtvergeſſenheit ſich an Gott hinzugeben, ihn als höchſtes Gut anerkennend und verherrlichend, um von ihm erleuchtet und zur Liebe entzündet zu werden, ſich von Gott losſagend, gegen Gott aufſteht, wird ſie immer mehr, von ihm zurück- und abgeſtoſſen, in ſich finſter und erſtarrend. Daher iſt der Stolz, oder die verkehrte Selbſtverherrlichung des Gei-

---

[102]) Oritur superbia, cum quisque sibi praesidet seque sibi ad vivendum caput facit. De spir. et lit. c. 7. Cum anima in seipsa delectatur — ideo adhuc superba est, quia se pro summo bono habet. Ep. 119; cf. de music. VI. 40; de gen. c. Manich. II. 5; de vera rlig. c. 45. 48. 52; de civ. Dei XXI. 16.

[103]) Sic superbia perverse imitatur Deum. *Odit* namque cum sociis aequalitatem *sub* illo; sed imponere vult sociis dominationem *pro* illo. De civ. Dei XIX. 12; cf. de vera relig. c. 52; de music. VI. 13; conc. 2. in psalm. 70; de nat. et gr. c. 27. 29.

ſtes, Sturz und Erniedrigung, die Demuth aber, die freiwillige Unterwerfung unter Gott, Erhebung und Verherrlichung des Geiſtes.[104])

Die Selbſtſucht (perversus sui amor, cupiditas) iſt vom Stolze nicht weſentlich verſchieden; ſondern während der Stolz mehr nach außen die Ordnung Gottes ſtört, und ſich als Wider-Gott an Gottes Stelle hindrängen will, zerſtört die Selbſtſucht die ſittliche Ordnung in der Seele und macht den Menſchen, indem ſie ihn den entfeſſelten Begierden und Leidenſchaften überliefert, zum Unmenſchen.[105]) Die heilige Liebe iſt nach Auguſtinus das wahre Leben der Seele. Durch die wahre Gottesliebe ſollte die Seele in Gott, ſich ſelbſt vergeſſend, denken und leben, damit Gott, in ihr lebend, ihr Leben zu einem wahren Gottesleben erhebe und geſtalte. Die verkehrte Selbſtliebe verträgt ſich aber mit der Gottesliebe ſchlechthin nicht.[106]) Denn in jener will die Seele ſich das ſein und werden, was nur Gott für ſie ſein kann, nämlich Beſeligung. Das Böſe als Selbſtſucht charakteriſirt ſich ſomit als das Streben nach abſolutem Sein und Leben d. i. nach Selbſtbeſeligung. So ſchildert ſie Auguſtin in ſeiner Abhandlung über den 121. Pſalm bei dem Worte idipsum (v. 3.) „Nur Gott,“ ſagt er, „kommt dieſes idipsum (abſolutes Selbſt) zu; denn nur Er

---

[104]) De civ. Dei XIV. 13. Ipsum quippe extolli, jam dejici est. L. c.

[105]) Perversus sui amor privat sancta societate turgidum spiritum, eumque coarctat miseria, jam per iniquitatem *satiari cupientem*. De gen. ad lit. XI. 15.

[106]) Duo amores, alter bonus, alter malus — non se simul capiunt in uno pectore. Med. c. 35; lib. 50 hom. h. 8.

ist ewig derselbe und unwandelbar. Als ein Engel sich vermaß, dieses absolute Selbst aus sich zu gewinnen (habere), auf daß er für sich ein absolutes Selbst (Beseligung) wäre, fiel er und ward zum Teufel. Es weckte aber Satan diesen Hoffartsgeist auch im Menschen, und zog auf diese Weise ihn, der noch aufrecht stand, mit in seinen Fall hinein; auch jene (die ersten Menschen) wollten sich ein „absolutes Selbst" sein; „wollten sich Princip und Herr sein (sibi principari, sibi dominari voluerunt)."

In dem „Staate Gottes" wird die Selbstsucht dargestellt als Eigenwille, der sich über den göttlichen Willen hinaussetzt, sich selbst Gesetz und Endzweck werden will. Dieser Eigenwille steigert sich zuletzt zur wilden Willkür, zu einer zügellosen Ungebundenheit; das Leben eines solchen Menschen ist sodann ein Leben nach seiner verkehrten und verderbten Natur, — das darum zur schweren Schuld wird, weil er das höhere Leben freiwillig aus sich ausgestossen hat, — das zuletzt in seiner vollen Bösartigkeit und Ausartung teufelsähnlich sich gestaltet.

Dieses selbstsüchtige Leben wird weiter bezeichnet als ein Leben „nach dem Menschen," „nach sich selbst und dem eigenen Willen," „als ein Leben nach dem Fleische." Unter letzterem versteht aber Augustinus nicht ein epicuräisches Leben der sinnlichen Lust (de civ. Dei XIV. 2.) sondern, sich anschließend an die Bedeutung von caro, σάρξ in der heiligen Schrift, den sittlich verderbten ganzen Menschen (l. c.) und (nach Gal. V.) unter den Werken des Fleisches nicht allein alle Ausartungen im sinnlichen Lebensgebiete des Menschen, sondern vorzüglich die Leidenschaften und sittlichen Excesse in seiner geistigen Natur,

Feindſchaft, Haß, Rachgier u. ſ. w.; denn alle dieſe lege der Apoſtel dem Fleiſche bei, da doch alle auch dem Satan eigen ſind, ja in ihm die Herrſchaft haben (principatum tenent); obwohl die Unkörperlichkeit des Satans außer allem Zweifel ſei. „Weil aber der Menſch nicht nach ſich, ſondern nach Gott leben, nicht, was dasſelbe iſt, ſeinen Willen, ſondern Gottes Willen thun ſoll, darum iſt dieſes ſein Leben, da es nicht aus Gott und der göttlichen Wahrheit geſchöpft iſt, ſondern aus dem eigenen Selbſt genommen, ein Leben der Unwahrheit und Lüge.“ (L. c. c. 4.) „Denn nicht ſo leben, wie zu leben der Menſch geſchaffen iſt, das iſt Lüge; er will nämlich ſelig ſein, auch wenn er nicht ſo lebt, daß er es ſein kann. Eine ſchreckliche Selbſt-Täuſchung!“ (L. c.)

Dieſem Leben nach der Lüge und nach dem Menſchen iſt entgegengeſetzt das Leben „nach der Wahrheit“ und „nach Gott;“ daher ſcheidet ſich das Menſchengeſchlecht nach der ſittlichen Haltung der Einzelnen in zwei Reiche (civitates) ab, in ein himmliſches, wo die Liebe Gottes lebt und wirkt, ſich vollendend bis zur Selbſt-Verachtung (=Vergeſſenheit) der Creatur, und in ein irdiſches, wo die Selbſtſucht waltet, ſich ſteigernd bis zur Gottesverachtung. Der König des himmliſchen Reiches iſt Chriſtus, in Milde und Frieden die Seinigen regierend, der Fürſt des irdiſchen Reiches iſt Satan, der ärgſte Feind des himmliſchen Reiches, der mit tyranniſcher Gewalt Alle beherrſcht, die durch Stolz und Selbſtſucht ſeinem Reiche ſich einverleibt haben.[107])

Es dürfte ſchwer ſein, ſich noch kräftiger, als es Auguſtinus gethan, über die ſubjektiven Grundformen des Böſen

---

[107]) De civ. Dei XIV. 1, 13, 28; XIX. 13.

auszudrücken. Jeder Vorwurf einer oberflächlichen, das sittliche Gefühl abschwächenden Auffassung des Bösen ist damit vorneweg abgewiesen. Zugleich ist der absolut ausschließende Gegensatz zwischen dem moralisch Guten und moralisch Bösen in der bestimmtesten Form ausgedrückt. Dieß hier ausdrücklich anzumerken, war nothwendig, wie das Folgende zeigen wird.

B. Das Böse im Akte, die Sünde.

Eine bestimmte Form und Gestaltung gewinnt das Böse der Gesinnung im böſen Akte, er mag dann bloß innerlich vollbracht oder auch in die Erscheinungswelt übertragen werden. Der einfache, concrete Ausdruck für das Böse des Aktes ist: Sünde. Diese ist nach Augustinus die Uebertretung des ewigen Gesetzes, ein Akt gegen das göttliche Gesetz vollzogen.[108]) Sie kann als solcher mehrere Momente in sich enthalten. So war die Urſünde ein Akt des Stolzes, des Unglaubens, ein Selbstmord, Entweihung der unversehrten Natur, Diebstahl (unerlaubte Aneignung der verbotenen Frucht), habgierige Selbstsucht, die sich mit dem nicht benügte, was genügen sollte.[109]) Das Gattungsmerkmal aller Sünden aber ist die Abwendung vom Göttlichen und wahrhaft Bleibenden und die Hinwendung zum Veränderlichen und Unzuverläſſigen.[110]) Denn das ewige

[108]) Peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra aeternam legem. C. Faust XXII. 27; de duab. anim c. 11.

[109]) Enchir. c. 45.

[110]) Omnia peccata hoc uno genere continentur, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur. De lib. arb. I. 16.

Geſetz iſt nichts Anderes, als der ausgeſprochene Wille Gottes, der die Richtſchnur des menſchlichen Handelns iſt. Wer alſo das Geſetz übertritt, der negirt es und will es nicht, damit negirt er Gott, fällt von Gott aktuell ab.[111]) Der Abfall von Gott iſt daher das eigentlich Sündhafte der Sünde, das Formale derſelben.[112]) Die Vorſtellung, die uns hier in Auguſtinus entgegentritt, iſt, daß ſich in der aversio der göttliche und menſchliche Wille kreuzen, einander gegenſätzlich und widerſtrebend begegnen. Gott hat nämlich den Menſchen in Gnaden an ſich gezogen und hält ihn liebevoll umſchloſſen; dieſer aber reagirt, um die aversio zu ſetzen, geradezu gegen Gott und gegen den Zug der Gnade, weil er Gott und die Verbindung mit ihm nicht mehr will, ſondern in Abneigung ſich trennend, ein Anderes, welches er über Gott hinweg zu erſtreben gelüſtet, Gott vorzieht und entgegenſetzt. Dieß die Bedeutung der aversio im Sinne unſers Heiligen.[113]) Sie iſt darum auch das eigenſte und alleinigſte

---

[111]) C. Faust. XXII. 27.

[112]) Motus vero ille aversionis, *quod fatemur esse peccatum*, quoniam defectivus motus est — ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. De lib. arb. II. 29.

[113]) S. Nro. 114. Dem deutſchen Worte „Sünde" (altd. sunta, sunda, suntja, sundja) liegt das avertere als „ſondern," „abſondern" zu Grunde: „Div sunde seisset von dem sundern, wan der sunder von got unt von der christenheit gesundert ist." Geſch. der kath. Kanzelberedſ. der Deutſch. v. Kehrein, II Th. S. 7. Andere ziehen die Ableitung vom lat. insons = unſchuldig, davon das ungebräuchlichere sons = ſchuldig, vor; nach dieſer würde „Sünde" ſoviel als „Schuld" bezeichnen. In jedem Falle iſt das Wort ſehr ſignificant. Es bedarf keines weitern Beweiſes, daß, wenn die Sünde aversio a Deo iſt, die Wiederherſtellung des

Werk,[114]) daher auch die eigentliche Schuld des freien Geſchöpfes; in ihr beſteht auch eigentlich deſſen Verkehrtheit (perversitas) als der concrete Ausdruck ſeines ganzen Natur- und Gott- widrigen Verhaltens, ſeiner Bösartigkeit.[115])

Da nun der Wille in ſeiner aversio nicht mehr auf Gott als den Endzweck ſeines Verlangens hinzielt, aber ein Objekt und Ziel, auf das ſich ſeine Entſchlüſſe und Beſtrebungen beziehen, haben muß; ſo iſt der böſe Akt bezüglich des Objekts auch eine Hinwendung und Hingebung an das creatürliche Sein.[116]) An und für ſich iſt dieſe Hingebung

---

Zuſammenhangs des Geſchöpfes mit Gott nur durch eine conversio ad Deum vermittelt werden könne: Aversio creaturae ab incommutabili bono vitium ejus; et conversio ejus virtus ejus est. Epist. 120. c. 23. — Conversio corrigit aversionem. De civ. Dei VIII. 24; cf IX. 17; confess. VIII. 2; V. 2 Bekannt iſt, daß die heil. Schrift die Sünde als aversio, die Bekehrung als conversio bezeichne. Beweisſtellen anzuführen wäre überflüſſig. Ganz ſtimmt mit Auguſtinus überein C. Bellarmin. Cf. controv. de sacr. bapt. I. 8; II 9.

[114]) Quod a Deo nos avertimus, nostrum est, et haec est voluntas mala; quod vero ad Deum nos convertimus, nisi ipso excitante atque adjuvante non possumus, et haec est voluntas bona. De pecc. merit. II. 18; cf de lib. arb. I. 20.

[115]) Vivit apud Te semper bonum nostrum, *et quia inde aversi sumus, perversi sumus.* Confess. IV. 16; cf. de lib. arb. II. 19.

[116]) Est *peccatum* hominis *inordinatio* atque *perversitas*, id est, a praestantiore conditore *aversio* et ad condita inferiora *conversio*. Lib. I. ad Simpl. qu. 1. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi, bono et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum

nicht unrecht, ſondern gut; denn das intelligente Geſchöpf ſollte auch alles Geſchaffene in ſeiner Liebe des Schöpfers um-

---

aliorum propria, vel quaecunque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit; atque ita homo superbus, curiosus, lascivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione superioris vitae mors est. De lib. arb. II. 20. cf. ibid III 1; de civ Dei XII. 7. 8, 9. Hr. Müller (a. a. O. S. 399) hat an dieſer und ähnlichen Definitionen etwas auszuſetzen. Er ſagt: „Nehmen wir noch hinzu, daß Auguſtinus — das Böſe von Seite des Gegenſtandes, worauf es ſich überall als verkehrte Begierde bezieht, als conversio ab eo, quod magis s. (sive) summe est, ad id, quod minus est, bezeichnet: ſo ſcheint denn freilich der Gegenſatz des Böſen gegen das Gute, wie wir ihn auch anfaſſen mögen, uns aus den Händen zu entſchlüpfen. Denn ſelbſt wenn wir an die Stelle des minus der Realität das Nichts ſetzen, ſo iſt doch keine Wahrheit in der Vorſtellung, daß das Nichts einen wirklichen Gegenſatz gegen das abſolute Sein bilde . . . und es tritt an die Stelle des Gegenſatzes zwiſchen gut und böſe unvermeidlich der bloß gradnelle Unterſchied zwiſchen einem Unvollkommnern und Vollkommnern." Auch Ritter (a. a. O. S. 360 f.) redet von einem „Gradunterſchiede" zwiſchen gut und böſe, von einem „gradweiſe abfallen" in der Lehre Auguſtins vom Böſen. Wir müſſen den beiden Gelehrten widerſprechen, und behaupten, daß ihre Deduktionen falſch ſind. Sie ſuchen nämlich dort einen Gegenſatz, wo keiner zu ſuchen und keiner zu finden iſt. Denn nach Auguſtin bildet kein Ding, als nur das Nichtſein, einen Gegenſatz gegen Gott: Ei naturae, quae summe est, contraria natura non est, nisi quae non est, etc. De civ. Dei XII. 2. Abgeſehen nun davon, ob zwiſchen abſolutem Sein und Nichtſein ein Gegenſatz beſtehe, liegt, alſo der Gegenſatz in der v. M. citirten Stelle nicht in der Verſchiedenheit der Objekte, in deren magis vel minus esse, ſondern in der *aversio* — die Hr. Müller hier und auch II. B. S. 174 unbeachtet gelaſſen, warum? — und *conversio* des **Willens**. Die aversio iſt das Formale der Sünde. Dr. Märheinecke (Ottomar, S. 114.) nennt daher geradezu „die innere Trennung von Gott das Böſe ſelber" (Vgl. S. 134). Wenn der Wille nicht mehr auf Gott hinzielt, ſo muß er ſich einem andern

faſſen;[117]) ſie wird aber ſündhaft, wenn ſie auf eine verkehrte Weiſe (male) geſchieht, d. i. wenn die Hinwendung zum Geſchöpfe eine Abwendung vom Schöpfer iſt. Denn auf dieſe Weiſe werde die natürliche Ordnung der Dinge umge-

---

Objekte zuwenden, auf das ſich ſein Begehren und Beſtreben hinrichtet; denn objektlos kann er weder handeln noch wollen. Die conversio iſt daher immer die nothwendige Folge der aversio. Das minus esse hat daher keineswegs den Gegenſatz des Böſen gegen das Gute zu beſtimmen, ſondern es iſt damit nur ausgeſprochen, daß das creatürliche Sein ein Reizmittel für den Willen zur aversio a summe esse und ein moraliſcher Gegenſatz werden könne, wenn es der Wille in ſeiner aversio dem höchſten Gute als Objekt ſeines Begehrens entgegenſetzt. Der Gegenſatz des Guten und Böſen in der Handlung liegt alſo in dem Gegenſatze, in welchem die conversio voluntatis ad Deum und aversio vol. a Deo ſtehen. Wem das nicht einleuchtet, der wolle noch den Begriff der aversio, wie ihn Auguſtin uns gibt, bei ſich überlegen: *Aversio est, cum ille, cui bonum est Deus, sibi ipse vult esse bonum suum, sicut sibi est Deus.* De lib arb lll. 24, und ſich dann fragen, ob da, wo das minus esse, das Ich, als ein Abſolutes dem Abſoluten entgegengeſtellt wird, noch von einem „graduellen Unterſchiede," von einem „gradweiſe abfallen" die Rede ſein könne. Dieſe aversio und conversio bezeichnen etwas mehr, als ein „Zurückſein hinter dem Beſſern," oder ein „Nochnichtſein" des Guten, oder einen „geringern Grad der Unterordnung unter Gott," wie noch in jüngſter Zeit der privativen Auffaſſung nach geredet wurde. S. Kirchenlex. v. Wetzer u. Welte, Art. die Sünde); ſie bezeichnen das Hinausgehen über das Allgute, das Verſchmähen des unvergänglichen Guten um eines vergänglichen willen, die Ueberordnung des Bedingten und Endlichen über das Unbedingte und Unendliche. — Die weitere Deduktion Hrn. Müllers eines bloß gradnellen Unterſchiedes fällt damit von ſelbſt; iſt aber auch durch folgende Stelle geradezu zerſtört: Non malum est, quod minus bonum est. Contra ep. Manich. c 31.

[117]) De civ. Dei XII. 8; confess. II. 5; epist. 20. c. 2.

ſtürzt, das Höchſte unter das Niedere, das Unendliche unter das Endliche, das Ewige unter das Zeitliche herabgeſetzt.[118]) Das Princip dieſes ſittlichen Umſturzes iſt die verkehrte Liebe, die Begierlichkeit.[119]) Dieſe falſche Liebe iſt geradezu und weſentlich Verachtung Gottes und Hingebung an die Creatur, ſofort auch aktuelle Oppoſition gegen Gott, indem ſie die Verkehrtheit, in der ſie beſteht, gegen die Ordnung Gottes zur Geltung bringen will. Darum involvirt der Begriff der aversio zugleich die Begriffe des Ungehorſams, der Auflehnung und des Widerſtandes gegen Gott, der Verneinung und Abſagung, der Verachtung Gottes; und es kann die aversio als verkehrte Liebe eine Intenſivität erhalten, die ſich als wahre Luſt am Böſen und Uebelsthun kund gibt.[120]) In dieſer Tiefe ſittlicher Verkommenheit und Bosheit tritt die Verſtockung und Verhärtung im Böſen ein: das vollendet Böſe, oder, wie Auguſtinus ſich auch ausdrückt, der ſtete Wille, Gott und den Guten zu ſchaden.[121]) Dieſer Zuſtand iſt die äußerſte

---

[118]) Cum se voluntas, relicto superiore, ad inferiora convertit, efficitur mala; non quia malum est, quo se convertit, sed *quia perversa est ipsa conversio* Idcirco non res inferior voluntatem malam facit, sed rem inferiorem *prave* atque *inordinate* ipsa, quae facta est, *appetivit*. De civ. Dei XII. 6. 7, 8, 9.

[119]) De civ. Dei XIV. 7; contra Secund. c 17.

[120]) Malus habet plenum pectus justitiae, quando quidem illi Deus videtur malefacere, et ipse sibi videtur injuste pati Etsi dares illi navem gubernandam, in naufragium iret cum illa. Vult autem Deum excutere de gubernatione hujus mundi, et ipse tenere gubernacula creaturae, et distribuere omnibus dolores et laetitias, poenas et praemia. Exp. psalm. 122; de civ. Dei XII. 3; XIII. 13. 15, 20; etc.

[121]) In peccatorum *impia atque mortifera quadam suavitate* perdurandum sibi esse decernit, et in finem usque perdurat.

Finſterniß und Kälte; der böſe Geiſt iſt Finſterniß und der Sünder ein finſterer Abgrund.[122])

Die Ohnmacht und der Fluch des Böſen zeigt ſich darin, daß das böſe Weſen immer nur ſich ſelbſt zu ſchaden vermag. Denn je verkehrter und widerſpenſtiger der Wille ſich der Ordnung Gottes zu entziehen trachtet, deſto ſchärfer und zwingender ſchließt ſie ihn ein. Und ſo laſtet auf der verſchuldeten Unordnung des ſündigen Weſens die gerechte Ordnung des ſtrafenden Gottes, und dieß iſt recht und gut.[123]) —

Exp. epist. ad Rom.; de gen. ad lit. XI 3; XI. 15; de catechiz. rud. c. 11.

[122]) L. c.; de civ. Dei XIX. 13; contra Faust. XXII 22; de morib. Manich. II. 5.

[123]) Qui deserit eum, a quo factus est, et inclinatur in id, unde factus est, id est, in nihilum; et hic peccato obtenebratur, sed non penitus perit, sed in infimis ordinatur. Exp. psalm 7. — Deus per justitiam potestatis suae bene utitur malis injustorum; *recte ordinans in poenis, qui se perverse ordinaverunt in peccatis.* De natura boni c. 37; cf. ibid. c. 7, 9; de civ. Dei V. 9; XIX. 13, 15. „Der Weiſe," ſagt Graf de Maiſtre, „ſieht in der Strafe die Vollendung der Gerechtigkeit." Abendſtund. v. St. Petersb. I. Th. S. 33.

Zweites Kapitel.

Wesen des Bösen an sich — der Privations-Begriff des Bösen.

So leicht es ist, vom subjektiven Standpunkte aus das Wesen des Bösen als Selbstsucht und Stolz zu bezeichnen, ebenso schwierig wird die Antwort, wenn nach dem objektiven Sein desselben, um seine Natur und reale Beschaffenheit gefragt wird. „Wem ist das Wesen des Bösen an sich je klar geworden?“ fragt selbst der gefeierte Möhler, und auch Augustinus hat in seinen Confessiones Geständnisse niedergelegt, welche einen solchen Ausruf sehr rechtfertigen.[124]) Hier läßt uns Augustinus in der Geschichte seiner Seele lesen und den Kampf beobachten, den die Frage nach dem „woher“ und „was“ des Bösen in ihm hervorgerufen hatte. Einen jener Augenblicke, da sein Geist von Zweifeln wie gefoltert war, und keinen Ausweg aus dem Labyrinthe der Bedenken und Einwürfe erkannte, erzählt er in folgender Weise: „Ich stellte vor das Auge meines Geistes

---

[124]) Ja, man hat sogar auf eine derartige Bestimmung, als über die menschliche Fassungskraft hinausgehend, gänzlich verzichtet. S. Tübinger Zeitschr. Jahrgg. 1830. S 71.

alle geſchaffenen Weſen und ſprach: Siehe Gott, und ſiehe da, was Gott geſchaffen hat; gut iſt Gott und unendlich erhaben über alles dieſes; und der Gute hat nur Gutes geſchaffen, und ſiehe, wie Er Alles umfaßt und erfüllt. Wo alſo und woher iſt das Böſe und wie hat es ſich da hereingeſchlichen? Welches iſt ſeine Wurzel, und was iſt ſein Same? Oder iſt es vielleicht gar nicht? Warum fürchten wir es dann und ſcheuen uns vor dem, was nicht iſt? Oder wenn wir eitel fürchten, dann iſt vielleicht die Furcht ſelbſt das Böſe, und das Herz wird ohne Grund gemartert und gepeinigt. Und das Böſe fällt dann um ſo ſchwerer auf uns (tanto gravius est malum), je mehr das nicht iſt, was wir fürchten, und wir dennoch fürchten. Darum entweder gibt es ein Böſes, das wir fürchten, oder das iſt das Böſe, daß wir fürchten. Woher iſt das Böſe? Gott hat ja alle dieſe Weſen geſchaffen, der Gute nur gute. Woher iſt es alſo? Oder war dasjenige, woraus Gott all dieſes gemacht hat, irgend eine böſe Materie, und Er hat ſie bloß geformt und geordnet, aber etwas in ihr übrig gelaſſen, was Er nicht ins Gute umgebildet hat? Warum aber dieß? War Er nicht im Stande ſie (die böſe Materie) ganz umzugeſtalten und zu verwandeln, ſo daß nichts Böſes mehr geblieben wäre, da Er doch Alles kann? Ferner, warum wollte Er aus ihr überhaupt etwas bilden? warum hat Er nicht vielmehr mit derſelben Allmacht bewirkt, daß ſie gar nicht mehr da war? Oder konnte ſie gegen ſeinen Willen exiſtiren? Oder wenn ſie ewig war, warum hat Er ſie ſo lange, unendliche, abgelaufene Zeiträume hindurch, ſo ſein laſſen, und ſo lange nachher hat es ihm erſt gefallen, aus ihr etwas zu machen? Oder wenn Er auch nicht gleich am Anfange aus ihr etwas machen wollte, ſollte der Allmächtige nicht vielmehr dieß gethan haben, daß ſie nicht war, und Er

Selbſt nur allein Alles war, das wahre, höchſte und unendliche Gut?“ [125]) Eines war unſerm Heiligen doch bald zur höchſten Gewißheit geworden, nämlich dieß, daß das Böſe keine Subſtanz ſei. Darum heißt es weiter unten: „Und das Böſe, von dem ich ſuchte, woher es wäre, iſt keine Subſtanz. Denn wenn es eine Subſtanz wäre, dann wäre es gut. Es müßte nämlich entweder eine incorruptible Subſtanz ſein, und dann wäre es wahrhaft ein großes (das höchſte) Gut; oder eine corruptible, die, wenn ſie nicht gut wäre, auch nicht corrumpirt werden könnte. Und ſo ſah ich, und es iſt mir offenbar geworden, daß Du Alles gut geſchaffen haſt, und daß es durchaus keine Subſtanzen gibt, die Du nicht geſchaffen haſt.“ Aber wenn das Böſe keine Subſtanz iſt und doch iſt, was iſt es? was kann es ſein? Dieß war die Frage, die nicht zu umgehen, deren genügende Beantwortung ſo ſchwierig war. Sie war einmal nicht zu umgehen in der innern Bekehrungsgeſchichte unſers Heiligen ſelbſt, da ſie weſentlich damit verflochten, noch viel weniger im Kampfe mit dem Manichäismus, wo ſie gerade den Cardinalpunkt, um den ſich Alles bewegte, bildete. Die Löſung all dieſer Schwierigkeiten und Zweifel, die für Auguſtinus mit dieſer Frage eingetreten waren, führt er ſelbſt auf die Mittheilung eines Gnadenſtrahles von oben zurück, in Folge deſſen es allmälig in ſeinem Geiſte Licht wurde und die Ruhe wiederkehrte. Die privative Auffaſſung des Böſen, wie dieſelbe ſchon frühere Kirchenväter gegen die gnoſtiſchen Sekten ausgebildet hatten, verſchaffte ihm dieſe Beruhigung und zugleich einen deckenden Schild, den er auch als Angriffswaffe gegen die Manichäer mit der geübteſten dialektiſchen Gewandtheit zu führen verſtanden.

---

[125]) Confess. VII. 5, 7.

Damit sind wir bei der Entwicklung der Privationstheorie des Bösen, wie sie Augustin weiter ausgebildet hat, angekommen. Sie besteht, in kurzen Umrissen gezeichnet, in Folgendem:

Nach der formellen Seite betrachtet ist das Böse die Sünde selbst; die Sünde ist aber nicht irgend eine Substanz, sondern das Verkehrte des gethanen Aktes.[126] Darum ist das Böse nicht ein der Gesammtheit der Dinge Gemeinsames, sondern eine persönliche Schuld.[127] Materiell ist das Böse die Beraubung des Guten; demnach keine Substanz d. i. etwas für sich Seiendes, weil jede Substanz etwas Gutes ist. Gleichwie die physische Krankheit nicht des Körpers Substanz ist, sondern nur die Privation der Gesundheit des Körpers, so ist auch die sittliche Krankheit, das Böse, nicht der Seele Substanz, sondern Beraubung des Guten der Seele. Daher für sich nicht sein könnend, fordert das Böse zu seinem Wirklich = werden und = sein ein anderes für sich Seiendes (Substanz, Subjekt), an dem es ist. Dem substantiellen Sein gegenüber ist daher das Böse ein Nichtseiendes und Nichtiges, aber doch an der Substanz ein wirklich und wahrhaft Seiendes: ein Nichtseiendes, weil es getrennt von der Substanz gänzlich aufhört zu sein, wirklich nicht ist; aber ein wirklich Seiendes, weil es dem Seienden, dem Subjekte, schadet. Das Böse ist daher dasjenige, was dem

---

[126]) Ipsum peccatum malum est. De vera relig. c. 20. Non est peccatum aliqua substantia; sed tamen hoc nomine perperam facti actus exprimitur. De nat. et gr. c. 54; cf. de morib. Manich. II. 8.

[127]) Nullum malum est universae naturae; sed sua unicuique culpa. De vero relig. c 23; cf. serm. 4. de verb. Dom c 3.

Subjekte (natura) an dem es iſt, ſchadet, indem es ihm das Gute entzieht und es dadurch corrumpirt. Das Böſe iſt daher die Corruption der Natur (Subjekt) und gegen die Natur. Die Corruption vermag aber nicht in ſich ſelbſt zu beſtehen, ſondern iſt nur an einem Guten, das ſie corrumpirt, daher auch aus dieſem Grunde keine Subſtanz. Da aber Alles, was iſt, nur darum Exiſtenz hat, weil es gut iſt, ſo kann das Böſe dem Subjekte nicht alles Gute entziehen, es ſofort nicht gänzlich corrumpiren, weil es ſonſt die Exiſtenz des Subjekts und mit dieſer ſeine eigene aufheben würde. Es bleibt darum, ſo böſe das Subjekt und ſo ſehr es corrumpirt werden mag, immer noch etwas Gutes zurück, welches vom Böſen nicht abſorbirt, nicht vernichtet werden kann.

Iſt aber das Gute die Bedingung der Exiſtenz der Dinge, ſo iſt das Böſe als Beraubung des Guten auch eine Beraubung des Seins, Abfall vom Sein, Streben zum Nichts und Nichtſein (malum tendit ad nihilum), zwar kein eigentliches Nichts, aber ein Annähern an das Nichts (nihilo appropinquare). Mit der Zunahme des Böſen nimmt daher das Sein ab. Da aber die Beraubung nie alles Gute aufheben kann, ſo kann auch das Sein, als was Gutes, nie gänzlich zerſtört werden. [128])

---

[128]) Malum est privatio boni Enchir. c. 4. u. c. 5. ganz. Statt weiterer Citate verweiſen wir für das Folgende auf dieſe cap. 4. et 5; auf die Schriften gegen die Manichäer, de natura boni, de civitate Dei. — Der Grundbegriff des althochdeutſchen böſi (böſe) iſt das Schwache, Geringe, Nichtige; die Abſtammung des deutſchen Wortes „Böſes" begünſtigt demnach die privative Auffaſſung. S. Graff. althochdeutſch. Sprachſchatz, 3. Th. S. 216. Müller, a. a. O. S. 174.

Da ferner die Vollkommenheit eines Dings, ſein Gutſein, durch die in ihm abgeprägten Ideen des Maßes (modus), der Schönheit (species) und der Ordnung (ordo) bedingt iſt, und davon abhängt, Alles, was Sein hat, es nur unter dieſen drei Seinsweiſen, Exiſtenzformen hat, ſo iſt das Böſe auch eine Beraubung dieſer drei Seins- und Vollkommenheits-Formen eines Dings, [129]) d. i. es iſt der in den Dingen wirklich gewordene Widerſpruch gegen die Idee des Ebenmaßes, der Schönheit und Ordnung = das Maßloſe, Häßliche und Mißfällige, die Unordnung und Perverſion eines Dings. Weil aber da, wo dieſe drei Exiſtenzformen gänzlich fehlen, die Exiſtenz unmöglich iſt, ſo iſt auch hier die Beraubung keine eigentliche Beraubung, ſondern eine Minderung.

Ein höchſtes Böſes kann es darum nicht geben, weil ſchon ſein Begriff die Bedingungen des Daſeins: Güte, Maß, Schönheit, Ordnung gänzlich ausſchließt. Sein Sein iſt daher abſolut unmöglich.

Das Böſe hat alſo das Gute ſtets und überall zur Vorausſetzung, wo das Böſe iſt, da auch das Gute (aber nicht umgekehrt), und es kann das Böſe gar nicht ſein ohne das Gute. Es iſt daher das Subjekt, dem das Böſe einwohnt (inest), nur ein verderbtes oder verderbnißvolles Gutes (malum est vitiatum vel vitiosum bonum). „Denn Alles, was iſt, wenn es auch verderbt iſt, iſt, inſofern es iſt, gut, — es iſt aber böſe, inſofern es verderbt iſt.“ „Inſofern der Menſch Menſch iſt, iſt er gut, weil Gottes Werk; inſo-

[129]) Malum nihil aliud est quam corruptio vel privatio modi vel speciei vel ordinis naturalis. De nat. boni c. 4. u. 23.

fern er aber verkehrt und verderbt ist, ist er böse. Daraus folgt nicht, daß wir das Böse gut und das Gute bös nennen und den Fluch des Propheten auf uns laden (Is. V. 20.), sondern wir preisen vielmehr das Werk Gottes (homo), verdammen aber die Verderbniß des göttlichen Werkes (vitium hominis)."

„Obwohl also Gutes und Böses zweifelsohne conträre (einander ausschließende) Gegensätze sind, so können sie gegen den Satz des Widerspruchs nicht nur zumal sein, sondern das Böse kann ohne das Gute durchaus nicht sein, gleichwohl aber das Gute ohne das Böse. Denn es kann der Mensch oder Engel auch nicht böse sein; aber er kann nicht böse sein, ohne zugleich Mensch oder Engel zu sein; aber etwas Gutes ist er, weil er Mensch ist, etwas Gutes, weil er Engel ist, etwas Böses, weil er verkehrt ist." [150])

Das Böse also ist nichts anderes, als Beraubung des Guten und besteht nur in dieser Beraubung, im Schaden. Sobald es aufhören würde zu schaden, würde es aufhören ein vitium naturae und sofort böse zu sein.

Aus diesem folgt als gemeinsames Resultat, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sein könne. Denn Er, von dem das Sein, die Natur, alles Gute, alle Schönheit und Ordnung ist, kann nicht zugleich die Ursache des Abfalles vom Sein und von der Natur, kann nicht der Urheber der Beraubung des Guten, der Schönheit und der Ordnung,

---

[150]) Enchir. c. 5.

kann nicht der Urheber der Unordnung, Perverſion und Corruption der Natur ſein.

Als Beraubung kann das Böſe eigentlich nicht gewußt werden, ſondern das Wiſſen des Böſen iſt eigentlich ein Nichtwiſſen des Guten; dadurch, daß wir das (ſein ſollende) Gute nicht wiſſen, ergibt ſich uns das Wiſſen um das Böſe, ſo daß das Böſe, ſo zu ſagen, durch Nichtwiſſen gewußt und durch Wiſſen nicht gewußt wird. „Denn gleichwie der Strahl des Augenlichtes, über die körperlichen Formen hingleitend, nirgends die Finſterniß ſieht, als nur da, wo er anfängt nicht zu ſehen; und gleichwie das Ohr die Stille nur da vernimmt, wo es dieſelbe im Nichthören vernimmt: ſo beſchaut auch unſer Geiſt zwar im Wiſſen die intelligiblen Formen; bringt aber da, wo dieſe fehlen, ſie ſich zum Verſtändniß (condiscit) durch deren Nichtwiſſen.“ [181]) —

---

[181]) De civ. Dei XII. 7. Die Behauptung eines bloß negativen Wiſſens des Böſen folgt conſequent aus der Ideenlehre Auguſtins. Nach dieſer iſt alles wahrhaft Seiende ein verwirklichter göttlicher Gedanke, eine realgewordene Idee. Würde demnach ein poſitives Wiſſen zugegeben, ſo müßte dem Böſen eine Idee entſprechen. Implicite iſt damit geſagt: dem Böſen entſpricht keine Idee; es iſt der Widerſpruch gegen die Idee des wahren Seins.“ Cf. *Thom. Aqu.* de verit. qu. 3. art. 4. Staudenmaier, Philoſoph. des Chriſtenth. S. 915. Die Negation wahrnehmen iſt übrigens ſehr verſchieden vom Nichtwahrnehmen: die Perception der Negation (Privation) iſt ein Akt des percipirenden Geiſtes, das Nichtwahrnehmen aber nicht. — Daß das böſe Subjekt als ein poſitiv widerſtrebendes von Gott gewußt werde, wird mit der Geltendmachung eines bloß negativen Wiſſens des Böſen an ſich nicht in Abrede geſtellt.

Dieſes ſind die Grundzüge der Privationstheorie des Böſen, wie ſie in Auguſtins verſchiedenen Schriften niedergelegt iſt. Man muß in der That geſtehen, daß ſie ſich durch Scharfſinn, feine Dialektik und logiſche Conſequenz vor ſo manchen Auffaſſungen des Böſen vortheilhaft auszeichne. Sie hat jedenfalls für ſich, daß ſie ſich nicht mit oberflächlichen Beſtimmungen begnügt, ſondern in die Natur des böſen Subjekts hinabgreift. Wir würden uns daher einer unverzeihlichen Oberflächlichkeit ſchuldig zu machen fürchten, wollten wir uns ſogleich ſtatt zu einer ernſthaften Prüfung, zu einer leichtfertigen Verwerfung der Privationstheorie des Böſen durch ſo manche Stimmen, die dagegen laut geworden ſind, verleiten laſſen. Die Prüfung iſt jedenfalls auch eines Denkers, wie Auguſtinus war, würdiger.

Gleich beim Beginne der Unterſuchung nun tritt uns die Behauptung entgegen, „daß die ganze Privationstheorie eine metaphyſiſche Haltung habe; [132]) und weiter gehend, daß

---

[132]) Ritter, a. a. O. S. 351. Mit Recht hat ſchon J. Müller (a. a. O. S. 404.) darauf hingewieſen, daß der gelehrte Geſchichtsforſcher die eigenthümliche Faſſung des Privationsbegriffs bei Auguſtinus nicht beſonders beachtet habe. Wir ſind auch ſonſt der Anſicht, daß die Darſtellung des ganzen philoſophiſch-theologiſchen Lehrſyſtems des großen Kirchenlehrers, wie ſie Hr. Ritter gegeben hat, nicht zu den glänzendſten und gelungenſten Partien ſeiner ſehr gerühmten Geſchichte der Philoſophie gehören dürfte. Zudem iſt die ernſte, objektiv-hiſtoriſche Haltung zu oft ſchiefen Seitenblicken auf die Kirche, „wie ſie damals war,“ preis gegeben. Die Kirche ſoll den reichbegabten Geiſt Auguſtins in ſeinem hohen Fluge gehemmt haben? Was meint wohl Hr. Ritter, daß aus dem Manichäer Aurelius geworden wäre, wenn ihn nicht die Kirche, wie ſie damals war und noch iſt, d. i. katholiſch, zum Auguſtinus gemacht hätte? — Sehr naiv iſt, was Tennemann (Geſch. d.

„Auguſtinus das bonum naturae in metaphyſiſchem Sinne genommen und daher unter privatio boni eine Verminderung und Beraubung des Seins, der Realität (?) der Natur" verſtanden habe, [133]) eine Behauptung, die darauf abzielt, daß nach Auguſtin's Lehre der Geiſt durch das Böſe Einiges von ſeiner Realität eingebüßt und weniger real geworden wäre. Dieſe Behauptung iſt von ſolchem Be-

---

Philoſ. VII. B. S. 290) über den Privationsbegriff zum Beßten gibt. Nach ihm will Auguſtinus ſagen: „Je mehr die Dinge Realität haben, deſto mehr thun ſie Gutes; denn ihr Handeln hat eine Urſache; je mehr ſie Schranken und Mängel haben, deſto mehr ſündigen ſie; denn dann hat ihr Handeln keine Urſache." Wie geiſtreich, Hr. Tenneman, und auch gut pantheiſtiſch! — Schelling (Philoſ. Schrift. 1. B. S. 444) ſieht in der privatio eine bloße limitatio und in defectus (Abfall) die „ideale Unvollkommenheit des Geſchöpfes!"

[133]) J. Müller (a. a. O. S. 397). Der ſehr gelehrte Verfaſſer weiſet auf Enchir. c. 12 hin. Da dort von dem Verluſte der Willensfreiheit die Rede iſt, ſo wird die Verminderung der Realität des Geiſtes ſicherlich den Verluſt des freien Willens betreffen. Aber der Verluſt der Willensfreiheit für das Gute iſt doch kein Verluſt des freien Willens. Es iſt ja doch ein ungeheurer Unterſchied zwiſchen dem Verluſte einer Realität und einer ethiſchen Fertigkeit. zwiſchen dem ſubſtantiell freien Willen und der ſittlichen Befähigtheit, das Gute aus ſich zu wollen. „Nicht alſo das verlangte Auguſtinus von den Pelagianern, daß ſie bekennen ſollten, der freie Wille überhaupt und an ſich ſei todt und erloſchen, ſondern nur in Bezug auf das Gute und die Verehrung und die Liebe Gottes, in Beziehung auf die Beſchaffenheit ſeiner Seligkeit habe der Menſch die Freiheit ſeines Willens verloren." Dr. Marheinecke, Ottomar S. 154. S. Nro. 39. Wir verweiſen wiederholt auf *Petavius*, und geben hier nur das Reſultat ſeiner gründlichen Unterſuchung der Lehre Auguſtins in dieſem Betreffe: „Non natura ipsa per peccatum erepta est homini aut nativa vis, et proprietas ulla. Theolog. dogm. de opif. sex dier. lib. IV c. 7. nro. 8. tom. III. p. 476.

lange und wirft ein so schiefes Licht auf unsern Heiligen und seine Lehre, daß wir die Geduld der Leser nicht zu ermüden hoffen, wenn wir sie mit einigen Gegenbemerkungen abweisen, und diesen negativen Beweis vorweg geben, ehe die weitere Entwicklung des Privationsbegriffs folgen wird.

Es kann zugegeben werden, daß obige Darstellung, und so gibt sie Augustinus in vielen seiner Schriften, den Schein an sich trage, als hätte man es hier mit der Metaphysik und nicht mit moralischen Begriffen zu thun. Dieß ist aber doch nur Schein, der bei genauerem Zusehen verschwindet. Man bemerkt nämlich bei eigener Prüfung bald, daß eine scharfe Unterscheidung metaphysischer und moralischer Beziehungen der nämlichen Begriffe durch das Ganze sich hindurchziehe; daß namentlich der Begriff „gut," „bonum" bald in metaphysischem, bald in moralischem Sinne genommen sei.

1) Wenn es geheißen hat, das Böse könne nicht alles Gute aufzehren, so ist damit keine willkürliche Schranke in derselben species des Guten gesetzt, sondern auf jenen Punkt hingewiesen, wo eben die Realität der Natur, das real Gute dem Bösen gegenübersteht, das nicht mehr aufgehoben werden kann.

2) Wenn weiter gesagt wurde: der Mensch als Mensch ist gut, er ist nur böse in sofern er verderbt ist; was soll dieß heißen, als: Insofern der Mensch eine sinnlich-geistige Realität ist, ist er gut? Ist er aber noch seiner realen Natur nach gut, so kann die Realität der Natur keinen Verlust erlitten haben, weil er sonst nicht mehr „als Mensch," seinem Begriffe nach gut wäre.

3) Wenn Augustinus unzähligemal die Formel ausspricht: „Das Böse ist nur am Guten," so läßt sich die Unterscheidung zwischen moralisch und metaphysisch Gutem nicht mehr schärfer aussprechen. An welchem Guten soll denn das Böse sein, wenn es nicht am metaphysisch Guten, an der Substanz, an dem realen Subjekte ist? Dasselbe ist der Fall, wenn das Böse nur ein verderbtes Gutes genannt wird. Diese Unterscheidung wird von Augustinus so entschieden festgehalten, daß er sogar das Denkgesetz des Widerspruches deßhalb ignorirt. Daß er aber dieß thut, läßt uns annehmen, daß er den Widerspruch nur für einen scheinbaren, keineswegs für einen wirklichen zu halten geneigt war. Der Widerspruch ist in der That nur ein scheinbarer; denn nur moralisch Gutes und moralisch Böses stehen in einem conträren Gegensatze, keineswegs aber metaphysisch Gutes und moralisch Böses; jenes ist vielmehr die nothwendige Basis und subsistirende Grundlage von diesem.

4) Wie scharf Augustinus diese Unterscheidung, wenn auch nicht immer im Worte, in seinem Denken ausgeprägt hatte, ergibt sich auch daraus, daß er in gleicher Weise das ethisch Gute, die Tugend nur an einem Subjekte, also an einem metaphysisch Guten, zur Existenz kommen läßt.[134]) So sind also ethisch Gutes und ethisch Böses für sich nicht seiend und bedürfen zu ihrem Sein eines metaphysisch Guten. Heißt es dagegen, das Gute könne auch für sich sein, so ist — wenn dieser Satz nicht auf

[134]) Qualiscunque vita sine ulla virtute potest esse; virtus vero sine ulla vita non potest esse. De civ. Dei XIX. 3.

Gott, von dem er eigentlich gilt, ſondern auf das ſittliche Geſchöpf bezogen wird — entweder damit ausgeſagt, daß die Subſtanz, die an ſich gut iſt, keines andern Seins, wie das Böſe, zu ihrer Exiſtenz bedürfe, oder es iſt das ethiſch Gute mit dem real und metaphyſiſch Guten identificirt, und jener Widerſpruch im Subjekte verneint, den die Exiſtenz des Böſen zu ſetzen ſcheint, und in einem gewiſſen Sinne auch wirklich ſetzt.

5) Wenn Auguſtinus ferner behauptet, der abgefallene Geiſt habe nicht aufgehört, Geiſt zu ſein, ſondern nur, ein guter Geiſt zu ſein, ſo iſt damit die reale Unveränderlichkeit der Natur des Geiſtes in beſtimmter Weiſe ausgeſprochen. [135]) Wenn aber weiter geſagt wird, daß

---

[135]) Avertendo a summo bono amittit animus, ut sit bonus animus, non autem amittit, ut sit animus. De Trin. VIII. 3 *Defectus hominis non malam naturam initiat, sed eam, quae bona condita est, vitiat. Sanato autem vitio, nullum malum remanet, quia vitium naturae quidem inerat, sed vitium natura non erat.* De grat. Chr. 19; cf de genes. c. Manich. II. 29; de civ. Dei XIV. 6. Naturae, in quibus (mala) sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt. *Detrahitur porro malum, non aliqua natura, quae accesserat, vel ulla ejus parte sublata, sed ea, quae vitiata atque depravata fuerit, sanata atque correcta.* De civ. Dei XIV. 11; cf. enchir. c. 4 46; contra Julian. V. 4; de perfect. just. c. 2; de nat. et gr. c. 34. Die proteſtantiſche Lehre, welche das Böſe in die menſchliche Weſenheit übergehen, Natur des Menſchen werden und ſein läßt, wornach ſodann das Böſe durch die Gnade der Rechtfertigung nicht mehr von der Seele hinweg genommen, ſondern mit den Verdienſten der objektiv vollbrachten Erlöſung nur verhüllt und zugedeckt, nicht angerechnet werde, hat den heil. Auguſtinus zum entſchiedenſten Gegner; während er die katholiſche Lehre einer bloßen Deteri-

auch der Satan noch in einer Beziehung gut sei, so kann jenes Aufhören des „Gutseins" nur auf das formelle und moralische, nicht aber auf das metaphysisch Gute bezogen werden, weil dieses nichts anderes heißen würde, als er habe gänzlich und nach jeder Beziehung hin aufgehört, gut zu sein.

6) Endlich sagt es Augustinus mit klaren Worten selbst, daß sich das sittlich böse Wesen nicht seiner Natur nach (naturâ), sondern nur durch die Verderbniß (vitio = non adhaerere Deo) von den guten, d. i. jenen, die Gott anhangen unterscheide; [136]) er sagt es mit dürren

---

oriirung der Creatur, sofort einer völligen Hinwegnahme des Bösen, und einer vollständigen Heilung und Reintegrirung der gefallenen Creatur durch die heiligmachende Gnade so kräftig und offen vertritt. An obigen Stellen zeigt sich auch sonnenklar die Unhaltbarkeit und Grundlosigkeit der Behauptung Wiggers (pragmat. Darstell. des August. u. Pelagianismus, I. Th. S. 63 f.), daß nach der Lehre Augustins die Erbsünde, weil die Concupiscenz bleibe, durch das Bad der Wiedergeburt nicht getilgt, sondern bloß nicht mehr angerechnet werde. Da die Concupiscenz nicht eigentliche Schuld, sondern Strafe der Sünde ist (S. Nro. 36), so kann sie auch bleiben, obgleich die Schuld getilgt ist. „Sie wird nur nach dem Sprachgebrauche Sünde genannt," sagt der Heilige, „weil sie aus der Sünde entstanden ist, und, wenn sie siegt, Sünde hervorbringt." De nupt et concup. I. 23. Concupiscentia peccatum *dicitur*, quia peccato facta est appetitio; ne peccaret homo, reatus ejus regeneratione solutus est, conflictus ejus ad agonem relictus est. Opus imp. c. Julian. I. n. 70. Exakter läßt sich das kath. Dogma hierüber nicht mehr aussprechen. Cf. Conc. Tr. Conc. Trid. sess. VI. de peo orig.

[136]) *Profecto non Deo adhaerere vitium est.* Omne autem vitium naturae nocet, ac per hoc contra naturam est. Ab illa igitur, quae adhaeret Deo, *non naturâ differt iata, sed*

Worten, daß durch das Böse von dem Subjekte keine Substanz (keine Realität) hinweggenommen, keine hinzugefügt werden sei. [187])

Diese Gründe zeigen zur Genüge, daß die Privation auf das metaphysisch Gute, auf die Realität nicht bezogen werden könne. Augustinus müßte nicht eine so tiefe und richtige Einsicht in die Natur des Geistes gehabt haben, um einen solchen psychologischen Unsinn, wie er bekanntlich in der Lehre vom Bösen im XVI. Jahrh. zu Tage gefördert wurde, auf die Bahn zu bringen.

Nun können wir zur eigentlichen Betrachtung der Privationstheorie übergehen. Es wird nöthig sein, ein paar Begriffsbestimmungen vorauszuschicken, zunächst genau anzugeben, was Privation sei und welches „Gut“ sie der Creatur entziehe.

Die Privation ist die nicht sein sollende Entziehung eines sein sollenden Guten, und unterscheidet sich in sofern von der einfachen Negation, als diese die Aufhebung schlechthin, die Verneinung eines für das Subjekt gleichgiltigen Guten, oder auch dessen Nichtvorhandensein be-

---

vitio: *quo tamen etiam vitio valde magna, multumque laudabilis ostenditur ipsa natura.* De civ. Dei XII. 1. Wie könnte Augustinus noch in diesen Lobsprüchen von der natura reden, wenn ihre Realität Schaden gelitten hätte?

[187]) — Peccato effici animam miseram, quae honestate rectae voluntatis beatitudinem obtinebat, *nulla addita detractave substantia.* Contra ep. Manich. c 17; cf. de civ. Dei XIX. 13

zeichnet.[138]) Was das bonum betrifft, ſo gibt es nach Auguſtinus drei Categorien von Gütern:

1) Solche, in Folge derer wir tugendhaft leben, die nicht mißbraucht werden können; das ſind die übernatürlichen Tugenden, — höchſte Güter.

2) Solche, ohne welche man nicht tugendhaft leben kann, die aber des Mißbrauchs fähig ſind; dieſe ſind die natürlichen Vermögen der Seele, Intelligenz und Wille — mittlere Güter.

3) Solche, ohne welche man tugendhaft leben kann, z. B. körperliche Schönheit u. ſ. w., — geringſte Güter.[139]) Dieſem entſprechend kann ein Ding z. B. der Geiſt wieder in dreifacher Beziehung gut ſein. So ſpricht Auguſtinus

a) von einem bonum des Seins (esse), von einem ſubſtantiellen Gutſein aller ſeienden Dinge — das Ding iſt an ſich gut; real, ſubſtantiell Gutes;[140])

---

[138]) Thom. Aqu. summ. I. qu. 48. art. 5. Non omnis negatio est malum, sed negatio boni debiti. Privatio est negatio in subjecto. Annot. C. Cajet. ad I. qu. 48 art. 1. et 3.

[139]) De lib. arb. II. 19.

[140]) In quantum sumus, boni sumus. De doctr. chr. I. 32. Omnis natura, in quantum natura, etiam corrupta, aliquod bonum est. De civ. Dei XIX. 13; XII. 3 4. — Omne ens, in quantum est ens, bonum est. *Thom. Aqu.* l. c. qu. 5. art. 1. et 3.

b) von einem bonum als der natürlichen Vollkommenheit des Seins, die durch modus, species und ordo bedingt ist — das Ding, wie es war und sein soll, formell Gutes; [141])

c) von einem übernatürlichen Guten — übercreatürliche Vollkommenheit oder Verklärung der creatürlichen Vollkommenheit durch Heiligkeit und Gerechtigkeit; sittlich Gutes.

Das real Gute bleibt, wie eben dargethan worden ist, vom Bösen völlig unberührt; aber die übercreatürliche Vollkommenheit des Seins geht verloren und an die Stelle der creatürlichen tritt die Corruption und Perversion, und darin besteht das Böse. [142]) Dieß ist nun noch umständlicher zu erörtern.

Wie wir oben gesehen haben, beruht die Möglichkeit des Bösen, die Corruptibilität der Creatur auf ihrem Geschaffensein aus Nichts, die wirkliche Corruption oder das wirklich gewordene Böse auf der verkehrten Willensbestimmung des freien Geschöpfes, auf dem Mißbrauche der Naturgabe der

---

[141]) Haec tria, modus, species et ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis: et ita haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva, parva bona sunt: ubi nulla, nullum bonum est. De nat. boni c. 3. n. 1. Ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie et ordine. *Thom. Aqu.* l. c. qu. 5 art. 5.

[142]) Esse natura, in qua nullum bonum sit, non potest. Proinde nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est, sed *perversitas* eam malam facit. De civ. Dei XIX. 13; XIII. 14; XIV. 9; de vera relig. c. 13.

Freiheit. Wir haben nun eine Stelle, worin Auguſtinus beſtimmt angibt, worin die Verderbniß der ſittlich böſen Creatur beſtehe. Sie beſteht darin, daß „ihr die Integrität entzogen wird, nämlich, die Schönheit, Geſundheit, Tugendhaftigkeit und das ſonſtige Gute, ſo es einer Entziehung oder Minderung fähig iſt.“ [143]) Die Integrität derſelben iſt aber die Wahrheit und die Liebe. „Die Wahrheit iſt die Schönheit der Seele; ſie wird durch die geiſtige Finſterniß, die der Seele eine gewiſſe Häßlichkeit eindrückt, corrumpirt; die Lauterkeit der Liebe iſt der Seele Geſundheit; ſie wird corrumpirt durch die verkehrte Begierde.“ Die Wahrheit iſt die Sonne, die in der Seele leuchtet, das Leben und die Schönheit der Seele. Sie kann der Menſch nur durch eine verkehrte Willensbeſtimmung, durch Abfall von Gott verlieren; dadurch verfällt er aber zugleich der Eitelkeit und der Lüge, der Geiſtesfinſterniß und der Sebſtſucht. [144]) In dieſer Wahrheit ſtanden Engel und Menſch in ihrem urſprünglichen Zuſtande; allein ſie beſtanden nicht in der Wahrheit: durch ihre Trennung von Gott fielen ſie von der Wahrheit ab, der Eitelkeit anheim. Das iſt ihr vitium.“ [145]) Unter dieſer Wahrheit, welche die Integrität der intelligenten, ſittlichen Creatur bedingt, haben wir demnach die dem Geiſte urſprünglich einwohnende göttliche

---

[143]) De civ. Dei XII. 3. 4.

[144]) Particeps veritatis potest esse anima humana, ipsa autem veritas Deus est immutabilis supra illam. *Ab ea vero veritate quisquis aversus est et ad seipsum conversus tenebratur mendacio.* De gen. c. Manich. II. 16; cf. de Trinit. VIII. 6; enchir. c 17; confess. II. 6; de lib. arb II. 24; etc.

[145]) De civ. Dei XI. 15; XV. 11; de doctr. chr. I. 23.

Wahrheit, Gott ſelbſt zu verſtehen. Dieß erhellt noch mehr aus dem Folgenden. „Denn in Wahrheit," heißt es weiter, „ſind die Engel ſogleich bei ihrer Erſchaffung des ewigen Lichtes theilhaft geworden, d. i. der unwandelbaren Weisheit Gottes, durch die Alles geſchaffen worden iſt, die wir nennen den eingebornen Sohn Gottes, damit ſie durch das nämliche Licht erleuchtet, durch welches ſie geſchaffen worden, Licht würden (lux fierent) und ſeien — nicht in ſich ſelbſt, ſondern in Gott; wendet ſich daher der Engel von Gott ab, ſo wird er unrein, gleichwie alle, welche wir unreine Geiſter nennen, nun bereits nicht mehr ein Licht ſind im Herrn, ſondern Finſterniß in ſich ſelbſt, da ſie der Theilnahme an dem ewigen Lichte beraubt ſind. Denn das Böſe iſt keine Natur, ſondern der Verluſt des Guten hat den Namen „Böſes" erhalten." [146]) Im Schlußſatze ſind die vorausgehenden concreten Begriffe wieder in den abſtrakten Begriff der Beraubung zuſammengefaßt und es begreift dieſer hier negativ in ſich: Beraubung der Wahrheit d. i. der Geſundheit der Seele; poſitiv einerſeits Finſterniß und Häßlichkeit, andrerſeits verkehrte Begierde und Selbſtſucht.

Wie Gott die höchſte Wahrheit und unendliche Liebe iſt, ſo iſt er auch das abſolute Sein. Wer Gott verbunden iſt, nimmt an ſeinem Sein Antheil und hat in ihm einen höhern Grad des Seins (magis est) Weil nun Engel und Menſch in dieſem höchſten Sein ſtanden, ſo waren ſie über ihr creatürliches Sein hinausgehoben (magis fuerunt). Es fiel aber der Engel von der höchſten Seinheit (summa essentia) ab, und ſo iſt er in einem mindern Grade

[146]) De civ. Dei XI. 9.

(minus est; nicht „minder real"), als er war, da er ſich Gottes erfreute, der auf allerhöchſte Weiſe (summe) iſt, d. i. er hat nur mehr ein corruptes creatürliches Sein.[147]) Dieſer Abfall vom abſoluten Sein iſt das Streben zum Nichts und Nichtſein. Denn da alles Geſchaffene aus Nichts geſchaffen, aus dem Nichtſein ins Daſein geſetzt worden iſt, ſo iſt der Abfall von Gott, dem letzten Grunde alles Seins und Daſeins, ein Streben zum Nicht-Daſein, zum Nichts.[148]) „Das Gottaufgeben, in ſich ſelbſt Sichiſoliren, d. i. ſich ſelbſt genügen, das iſt zwar nicht ein wirkliches Nichtſein, aber ein Annähern (ein Streben) zum Nichtſein."[149])

---

[147]) De vera relig. c. 13.

[148]) Omnis defectus tendit ad nihilum. De immort. an. c. 7, de morib. Manich. c. 2; exp. psalm. 7.

[149]) De civ. Dei XIV. 13; cf. XII. 9. Es iſt aufgefallen, daß in der Lehre vom Böſen das Nichts „dieſes Kreuz des Verſtandes," wie es von Schelling genannt wird, eine ſo bedeutende Rolle ſpiele. Der große Kirchenlehrer ſoll dabei in einen zweifachen Irrthum gefallen ſein, „einmal daß er das Nichts als etwas Reales behandelte — als materia peccans —; und zweitens überſah er, daß der Ausdruck: aus Nichts erſchaffen, ſeine Bedeutung nur dem entgegengeſetzten Ausdrucke der Heidenwelt zu verdanken habe, die da eine, mit Gott gleich ewige Materie annahm, aus der die Gottheit ſodann die Dinge gebildet habe." A. Günther, Vorſch. II. Th. S. 66. Dagegen iſt zu erwidern, daß die Art, wie Auguſtinus die Seele aus Nichts erſchaffen werden läßt, mit der Vorſtellung eines realen Nichts ſich nicht vertrage. Denn da iſt ex nihilo facere = sufflando facere, flatum facere, sufflare. Cf. de civ. Dei XII 23; XIII 24. Von der Materie dagegen wird geſagt, daß ſie aus dem Nichts ſchlechthin ſei: Omnis terrena materies *omnino* de nihilo est. L. c. XIV. 11 Tam enim omnipotens est (Deus), ut possit etiam de nihilo, *id est, ex eo, quod omnino non est*, bona facere De nat. boni c. 1. Dieſelbe Erklärung weiter unten wiederum, wo auf Rom. IV. 17.

Noch tiefer geht die Speculation, wenn Gott als absolutes Leben und sofort als höchste Beseligung für das intelligente Geschöpf betrachtet wird. Von diesem absoluten, beseligenden Leben war die Seele des Urmenschen im primitiven Zustande erfüllt, beseelt und durchlebt. Und dieses Leben nach seinem ganzen Inhalte und Umfange ist das wahre Leben der Seele, das sie hatte, darum haben sollte, dessen Mangel die unverzeihlichste Schuld, die peinlichste Unglückseligkeit mit sich bringt.[150]) Die Sünde, die Beraubung dieses höhern, sein sollenden Lebens der Seele, ist daher ein geistiger Selbstmord, moralische Selbstvernichtung,[151]) der Tod der Seele, dem der zweite Tod, der des Leibes, nothwendig folgte. So stirbt der Mensch, wenn die gottverlassene Seele den Körper verläßt. Der Tod des Menschen ist daher eine gewaltsame Trennung in einanderlebender (cohaerentium) Naturen, sei es Gottes von der Seele, oder der Seele von dem Leibe. So vernichtet die Seele ihr wahres Leben, weil sie

---

verwiesen ist. Was den zweiten Punkt betrifft, so hatte Augustinus Heidenthum, Manichäismus und die Ueberreste des Gnosticismus noch vor sich und in seinen Schriften als Gegner der christlichen Lehre vor Augen. Diesen gegenüber konnte es nicht genügen, die Quelle des Bösen im Willen nachzuweisen, so lange nicht die gnostische Vorstellung, daß jeder Geist als ein Aeon aus dem göttlichen Wesen emanirt sei, oder der manichäische Irrthum, daß die Seelen in Körper gebannte Lichttheile der geraubten und zersplitterten, göttlichen Weltseele seien, durch das ex nihilo im Principe zerstört war. Der ideale Grund der Schöpfung in Gott ist damit keineswegs geleugnet. S. Nro. 3.

[150]) De civ. Dei XII. 1.

[151]) Darum sind sehr häufig die Ausdrücke gebraucht: Adam (homo) perdidit se, interfecit, occidit se, interiit, periit etc.

es vernichten will; aber ihr creatürliches Leben, wie viel oder wenig (quantulacumque propria vita) es immer ſein mag, vermag ſie nicht zu vernichten;[152]) und ſo lebt ſie, weil das Geſchöpf nie ſo ſehr von Gott abfallen kann, daß es gar nicht mehr iſt, in ihrem Tode ewig; dieß iſt der ewige Tod.[153])

Die Ausdrücke: Abfall vom Sein, Streben zum Nichts, Annähern an das Nichts ſind damit hinlänglich erklärt; ſie heißen nichts anderes, als Aufgeben des objektiven Seins und Lebens in Gott, Ab- und Ausſchließung des Geſchöpfes von Gott und Iſolirung in die eigene, verderbte, nichtige Natur. In den Begriff der Privation iſt daher weiter aufzunehmen: Beraubung des höhern Seins und ſeligen Lebens in Gott, was poſitiv Gottverlaſſenheit und geiſtigen Tod ergeben hat.[154])

Hat uns ſchon die bisherige Unterſuchung zu dem Reſultate geführt, daß das Böſe nicht bloß Aufhebung des übernatürlichen Guten, ſondern auch Verderbniß des natürlich Guten ſei, ſo wird dieſes ſich noch klarer herausſtellen, wenn wir die zweite Art des Guten d. i. die durch modus, species und ordo bedingte natürliche Vollkommenheit der Dinge näher ins

---

[152]) De civ. Dei XIII. 2.

[153]) L. c. XIII. 12; cf. ibid. 14. 24; XII. 5.

[154]) Cf. de vera religione c. 11: Nulla vita est, quae non sit ex Deo; quia utique Deus summa vita est, et ipsae fons vitae. — Mors autem vitae non est nisi nequitia, quod ab eo, quod nequicquam fit, dicta est: et ideo nequissimi homines, nihili homines appellantur. Cf. tract. 7. in Joann.

Auge faſſen. Eine Definition Auguſtins hat nämlich gelautet: Malum est privatio modi, speciei et ordinis naturalis. Dieſe Begriffsbeſtimmung klingt ſehr metaphyſiſch und hängt in der That mit ſeinen ontologiſchen Principien ſo innig zuſammen, daß die Kenntniß dieſer zum richtigen Verſtändniſſe weſentlich nothwendig iſt. Sie ſind folgende: Gott iſt das höchſte Maß (modus), die höchſte Schönheit (species), die höchſte Ordnung (ordo). In allen von Gott geſchaffenen Dingen, ſowohl körperlichen als unkörperlichen, ſind dieſe allgemeinen Begriffe (Ideen) verwirklicht; ſie ſind an ſich gut und bilden das allen Dingen gemeinſam zukommende Gute. Wo ſie ſich finden, da iſt Gutes, und irgend ein ſeiendes Weſen, wo ſie nicht ſind, da iſt auch nichts Gutes, und kein Sein. Sie ſind in den verſchiedenen Dingen verſchieden, hier mehr, dort minder ausgeprägt; und je vollkommner ſie ſelbſt in den Dingen ſind, deſto vollkommner ſind die Dinge ſelbſt. „Daher kann es ſein, daß eine Natur, welche nach ihrem natürlichen Maße, ihrer natürlichen Schönheit und Ordnung vortrefflicher iſt, auch wenn ſie verderbt iſt, doch noch beſſer iſt als eine unverderbte andere, welche dieſe beſtimmenden natürlichen Seinsweiſen in einem minder vollkommnen Grade an ſich trägt,“ d. h. die geiſtige Natur iſt eine edlere, ſelbſt wenn ſie verderbt iſt, als die unverderbte körperliche. [155]) Im Allgemeinen iſt modus das einem Dinge zukommende Nichtzuviel und Nichtzuwenig, ſeine gehörige, ebenmäßige innere Beſtimmtheit; species das das Innere abbildende Aeußere, die entſprechende Form, dann die Schönheit eines Dings, endlich ordo das richtige Verhältniß, in welchem ein Ding zu ſich und zu andern ſteht. In dieſen

---

[155]) De nat. boni c. 3 — 7. Statt modus iſt auch mensura, ſtatt species auch numerus gebraucht. De lib. arb. II. 20.

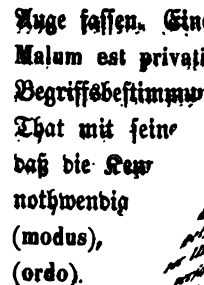
natürlichen Bestimmtheiten besteht die natürliche Vollkommenheit eines jeden Dings. So lange es in dieser Vollkommenheit verharrt, ist nichts Böse an ihm, weil das Böse nichts anderes als die Störung der natürlichen Vollkommenheit und Integrität desselben d. i. seine Corruption ist. [156])

Da die Dinge nach dem Grade ihres natürlichen Gutseins von einander verschieden sind, und diese Verschiedenheit durch die erwähnten allgemeinen Eigenschaften bedingt ist, so müssen diese selbst unter sich verschieden sein. Fragen wir nun nach der Natur dieser natürlichen Bestimmtheiten bezüglich der intelligenten Creatur, so tritt auch hier wie oben ein höheres Moment, die volle Integrität des Geistes mitbestimmend, ein. Das ethische Moment ist nämlich auch hier das maßgebende und entscheidende; und muß es wohl sein, da es ein Fundamentalsatz unsers Heiligen ist, die intelligente Natur (Creatur) sei so vollkommen geschaffen worden, daß sie Gott verbunden sein muß, wenn ihr wahres Sein sich begründen, ihr volles Leben sich entfalten soll. Darum ist der Abfall so verhängnißvoll, die Privation so tief greifend, weil die Creatur ganz Gott angehören, in ihm sich erfüllen und beseligen soll.

Als ein solches ethisches Moment haben wir die „Weisheit“ anzusehen; sie ist der modus animi, das Nichtzuviel und Nichtzuwenig der intelligenten Creatur. „Wenn ihr mich aber fragt,“ wird erklärend hinzugefügt, „was die Weisheit sei, so sage ich, daß sie nichts anderes als das Maß (modus) sei, d. i. dasjenige, wornach die Seele sich selbst abwägend

[156]) De nat. boni c. 37.

Auge fassen. Eine Definiti-
Malum est privatio
Begriffsbestimmu
That mit sein
daß die Kew
nothwendig
(modus),
(ordo).
licher
ver
e



das „Zuviel“ ausschweife
maße sich einschränke. Sie
[illegible]tigen, herrschsüchtigen und
und in ähnlichen, wodurch die Seele
Unglückseligen sich Wohlsein und Macht
Sie schränkt sich ein im neidigen
Furcht, Traurigkeit, und Anderm, was
das den Menschen, wie solche Unglückselige
unglückselig macht.“[157]) Diese Weisheit (modus)
der Seele ist von der höchsten Weisheit (summus modus), Gott,
nicht verschieden. Darum ist sie Beseligung.[158]) Somit wäre
unter privatio modi zu verstehen, primiär Beraubung der
göttlichen und secundär der natürlichen Weisheit, d. i. die
Ausschweifung der Seele im „Zuviel und Zuwenig,“ das
Vorwalten der sündhaften Bestrebungen nach dem Verluste
des höhern Gleichgewichts des ganzen Seelenlebens in Gott.
Mit dieser Beraubung ist eine Schranke in der Seele nieder-
gebrochen, die Sündenlust greift nach zwei Richtungen durch,
sich ausbreitend nach außen als begierliche Herrschsucht,
sich ein- und abschließend nach innen als Selbstsucht.

---

[157]) De beata vita n. 33. et 34

[158]) . . . . . Habet ergo modum suum, id est, sapientiam, quisquis beatus est Quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est? — Sed quid putatis esse sapientiam nisi veritatem? — Veritas autem, ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem perfecta convertit. Ipsi autem summo modo nullus alius modus imponitur: si enim summus modus per summum modum modus est, per seipsum modus est. — Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo Deum habere, id est, Deo frui. Cetera enim quamvis a Deo habeantur, non habent Deum. L. c.; cf. de lib arb. II. 9 — 16.

Das zweite Moment ist die Schönheit (species) der Seele. Hierüber läßt sich Augustinus so vernehmen: „Gleichwie dem Körper, wenn seine Form ins Schlechtere umgewandelt wird, die Schönheit verloren geht oder vielmehr geändert wird; und gleichwie dasjenige häßlich genannt wird, was früher schön geheißen, und der Körper, der vorher gefallen hat, nun mißfällt; also wird auch die Schönheit des gerade Willens, mit dem fromm und tugendhaft gelebt wird, wenn der Wille ins Schlimmere verkehrt worden ist, verkümmert und verwüstet. Dadurch wird die Seele, die, mit dem Schmucke des guten Willens angethan, Seligkeit genoß, unglückselig, obwohl keine Substanz hinzugekommen oder weggenommen worden ist.“ [159]) Die natürliche, durch die Gnade vollendete rectitudo voluntatis ist der Schmuck, die Zierde (species) der Seele. Die privatio speciei ist also Aufhebung dieses übernatürlichen und Verwüstung des natürlichen Schmuckes; ist die Verzerrung (perversitas) des Geistes, das sittlich Häßliche, Finstere, Gespensterhafte.

Das dritte Moment endlich ist die Ordnung d. i. die Unterordnung des Niedern unter das Höhere, so daß der Körper dem Geiste, der Geist Gott untergeben und gehorsam ist. So lange die Seele in dieser Ordnung sich befindet, so lange hat sie die Tendenz, eben weil zur Ordnung, zum Sein. Denn die Ordnung zwingt zum Sein, wie die Unordnung zur Auflösung des Seins, zum Nichtsein tendirt. Gott ist die Ordnung selbst, darum das Sein selbst, das absolute Sein. Wenn demnach die Ordnung in der Seele zur vollkommnen Ausgestaltung gelangt ist, dann hat die Seele ihr

[159]) Contra epist. Manich. c. 17.

volles und wahres Sein und Leben, so weit es die Creatur erreichen kann, erreicht, d. i. sie ist im Besitze Gottes selbst. Durch die Sünde nun hebt die Seele diese Ordnung, die Gott in ihr angelegt und ausgestalten will, in sich auf, indem sie Gott unter die niedern Güter herab- und diese über ihn hinaufsetzt, d. i. Gott von sich ausstößt. Dadurch erhält sie die Tendenz zum Nichtsein, und wird ihrer Integrität beraubt, indem an die Stelle der Ordnung ihr conträrer Gegensatz, die „Unordnung tritt, die auch Perversion und Corruption genannt wird.“ [160])

Damit ist diese Untersuchung geschlossen. Die Resultate, welche sie ergeben hat, stimmen mit den obigen völlig überein. Wollen wir sie zusammenstellen, so bildet sich nachstehende Uebersicht:

Das Böse ist

(abstrakt)		(conkret)	
1. Beraubung des Guten (im Allgemeinen):			
a) Beraubung der Integrität der Seele:			
α) der Wahrheit, d. i. der Schönheit	=	Finstermiß und Häßlichkeit;	
β) der Liebe, d. i. Gesundheit	=	Kälte und Begierlichkeit.	
b) Beraubung des höhern Seins	=	Gottverlassenheit, Streben zum Nichtsein;	Gänzliche Unseligkeit.
c) Beraubung des höhern Lebens	=	Geistiger (ewiger) Tod, Selbstvernichtung.	

[160]) De morib. Manich. II. 6. „Dadurch daß die Creatur ihre Einheit mit Gott auflöst,“ löst sich die Einheit, die Ordnung, in ihr selbst auf, und jene tendirt insofern ad non esse, denn nihil est aliud *esse*, quam *unum esse*. L. c.

(abstrakt) (conkret)

2. Beraubung:

a) modi naturalis, d. i. der
Weisheit = Vorwalten der sündhaften Lust.

Begierlichkeit, Herrschsucht, = Neid, Furcht, Traurigkeit
Stolz (Selbstüberhebung (Selbstisolirung)

b) speciei naturalis, d. i.
der Schönheit der Seele = das Häßliche, Finstere;

c) ordinis naturalis, d. i.
der natürl. u. übernat.
Ordnung der Seele = Unordnung, Perversion, Corruption.[161])

Der Privationsbegriff ist also keineswegs so dürftig und inhaltslos, wie man gemeint hat, keineswegs so vag und unbestimmt, wie man ihm nachredet; er faßt, wie klar bewiesen ist, die concretesten Bestimmungen in sich; er hat es nicht mit dem bloßen „Sein und Nichtsein," mit „Mehr- oder Wenigersein," sondern mit ganz andern Begriffen zu thun. Die Privation ist nicht einfach Verlust oder zufälliges

---

[161]) Bezüglich des sittlich Handelns spricht Augustinus ebenso von einem modus operandi, der einzuhalten, von einer species facti, die auszudrücken, von einem ordo agendarum rerum, der zu beobachten sei. Demnach muß jede der Idee des Menschen entsprechende Handlung d. i. jede sittlich gute, modeste, speciose = honeste, ordinate gethan sein. Jede sittlich böse Handlung, die dieser die Sittlichkeit bedingenden Eigenschaften beraubt ist, ist daher actus immoderatus, inhonestus, inordinatus. Dieß wird in folgender Weise erläutert: Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt, quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur, quibus accommodanda sunt; aut ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua: tamquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit, quam debuit, aut quia ita egit, sicut in re tali non debuit, vel amplius, quam oportebat, vel non

Abhandenkommen oder auch bloßes Nichtdaſein eines dem Subjekte gleichgiltigen Guten, ſondern eine perverſe Thätigkeit des Willens, die Beraubung jenes Guten, welches die Creatur gehabt hat, und darum haben ſoll, aber unter eigener Verſchuldung verloren hat; ein Verluſt, der, da er aus der Perverſität des Willens hervorgegangen, nicht mehr bloßer Verluſt bleiben konnte, ſondern aus der Wahrheit in die Lüge, aus dem Lichte in die Finſterniß, aus der Liebe in Haß und aus dem wahren Sein und Leben in das falſche und in Tod umſchlagen mußte. Die Sünde hat das höhere Sein und Leben zerſtört und das Böſe iſt als Corruption, d. i. als Perverſion und Unordnung in die Natur des abgefallenen Geiſtes eingedrungen und hat dort auch das natürlich formelle Gute zerſtört und verwüſtet. Nur ein Punkt iſt unverſehrt und gut geblieben, das innerſte Sein der Subſtanz, wo das Geſchöpf in ſeinem Geſchöpf-Sein von der göttlichen Providenz über dem Abgrunde des Nichtſeins erfaßt und gehalten iſt. Dieſe Corruption der Natur oder jene Finſterniß, welche nach dem Untergange der das Geiſtweſen lichthell durchleuchtenden göttlichen Gnadenſonne, von ihm

---

convenienter: ut hoc ipsum, quod reprehenditur, malo modo actum, non ob aliud juste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus. Item species mala vel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa major, non mole sed decore; aut quia non congruit huic rei, cui adhibita est, ut aliena et inconveniens. — Similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ordo ipse servatur: unde non ibi ordo, sed potius *inordinatio mala* est cum aut minus ordinatum est, quam debuit, aut non sicut debuit. Sehr ſchön iſt in dem *minus* und *non* der Unterſchied zwiſchen läßlichen und Todſünden anſchaulich gemacht. De nat. boni c. 23. Cf. Thom. Aqu. qu. 5. art. 5.

Beſitz ergreifend und über es ſich ausbreitend, es zum Abſcheu, zur Häßlichkeit macht, das iſt das Böſe, aber keine Natur, keine Subſtanz. [161])

Noch erſcheint die Art und Weiſe, wie Auguſtinus das Verhältniß des Böſen zum Bilde Gottes in der intelligenten Creatur auffaßt, zu wichtig, als daß es nicht am Schluſſe der ganzen Abhandlung ſeine Stelle finden ſollte.

Das dreiperſönliche Sein Gottes läßt ſich nach Auguſtinus darſtellen als die wahre Ewigkeit (ewiges Leben), als die ewige Wahrheit, als die ewige und wahre Liebe: das iſt die ewige und wahre und liebe (chara) Dreieinigkeit. Ihre Spur iſt allem Geſchaffenen eingedrückt, hier mehr dort minder; in uns aber ſchauen wir ihr Abbild, den Widerſtrahl ihres Seins, ihrer Wahrheit, ihrer Liebe. Dieſes gottabbildliche

---

[161]) Thomas v. Aqu. ſtimmt faſt ganz mit Auguſtinus überein: Est triplex bonum. Quoddam, quod per malum *totaliter tollitur*, et hoc est bonum oppositum malo (ſittlich, übernatürlich Gutes). — Quoddam vero bonum est, quod nec *totaliter tollitur per malum*, *nec diminuitur*, sive bonum, quod est subjectum mali (real, ſubſtantial Gutes). Quoddam vero bonum est, *quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur*, et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum (natürlich Gutes). L. c. qu. 48. art. 4. Dieſe diminutio iſt aber keine Beraubung der Realität oder *in quantitatibus per subtractionem*, ſondern eine *in qualitatibus et formis per remissionem*. Dieſe habilitas ad actum iſt der intelligenten Natur weſentlich, darum kann ſie nur geſtört, abgeſchwächt, aber nicht gänzlich aufgehoben werden. Dieß lehrt auch Auguſtinus, wenn er ſagt, daß auch die böſe Natur noch modus, species und ordo in irgend einer Weiſe an ſich tragen müſſe, weil ſie ſonſt nicht mehr Natur wäre. De nat. boni c. 6. de lib. arb. II. 17.

(Natur-) Bild ist unser unvertilgbares Selbst- und Gottes-Bewußtsein.[163]) Durch die Erhebung der Seele in den übernatürlichen Gnadenstand (status elevationis) ward ihr natürliches Sein zum übernatürlichen Leben, die natürlich wahre Erkenntniß zum vollen Lichte der Wahrheit, die natürliche Gottesliebe zur übernatürlichen vollendet und verklärt (gottähnliches Gnadenbild).[164]) Das Böse ist nun Beraubung des Gnadenbildes und Verzerrung, Verwüstung des Naturbildes. Denn es heißt von den gefallenen Engeln: „Während die guten Engel in dem höchsten Gute, Gott, bestanden, d. i. in

---

[163]) Habemus alium interioris hominis sensum isto (corporali) longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus, justa per intelligibilem, speciem, injusta per ejus privationem. — Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum. De civ. Dei XI. 27. *Mihi esse me, idque nosse et amare certissimum* est. L. c. XI. 26, 28; IX. 24. Wer erkennt in diesen Sätzen nicht das Grundprincip der Carteſianiſchen und Güntheriſchen Philoſophie? Das unmittelbar Gewiſſeſte für den Menſchen iſt ſein Wiſſen um die eigene Exiſtenz, ſein Selbſtbewußtſein. „Dieſes Wiſſen, daß ich bin, iſt an ſich evident und über jede Täuſchung erhaben. Ja, ſelbſt wenn ich mich in dieſem Wiſſen, daß ich bin, täuſchen könnte, ſo wäre gerade die Täuſchung wieder der Beweis, daß ich bin." So erhält das Carteſianiſche: „*Cogito, ergo sum*" bei Auguſtinus die Faſſung: (Et) „*si fallor* (*me esse*), *sum.*" L. c. Der Zuſammenhang der Carteſianiſchen Philoſophie mit den Grundprincipien des großen Biſchofs von Hippo iſt umſtändlich nachgewieſen worden von Pouſoulat (Geſch. des heil. Auguſt., überſ. v. Fr. Hurter I. B. S. 75) und Günther (Vorſchule ꝛc. I. Abth. S. 273 – 301). Erſterer nennt den heil. Auguſtinus geradezu „den Vater der philoſophiſchen Schule des 17. Jahrhunderts einer durchaus franzöſiſchen und katholiſchen Schule", wird aber wegen des letzten Epithetons mit Recht von Günther berichtigt.

[164]) De civ. Dei XI. 28.

dem ewigen Sein (Leben), in der ewigen Wahrheit und Liebe; sind die in sich böse gewordenen, an ihrer Macht sich ergötzend, als wären sie sich selbst ihr höchstes Gut, von dem höchsten, alle beseligenden Gute zu dem eigenen abgewichen, und sind, indem sie die Aufgeblasenheit ihrer Selbstüberhebung für das erhabenste ewige Sein, die Verschmitztheit ihrer Sinneseitelkeit für die untrüglichste Wahrheit, ihre Trennungsgelüste für die ungetheiltéste Liebe gehalten haben, eitel, trügerisch, neidisch geworden. Das Gnadenbild, die Krone und Glorie um das Naturbild, war dahin und dieses in Gottwidrigkeit verzerrt und verunstaltet. [165])

Das Böse ist daher, wenn wir das Ganze in einem Gesammtausdruck zusammenfassen, wesentlich Eitelkeit, Lüge und Haß. Das Geschöpf aber sollte in sich tragen Leben, Wahrheit und Liebe. Der Verlust ist seine Schuld, weil ein freigewollter Akt, ein Akt der Abneigung und Auflehnung gegen Gott — ein Akt der Selbst- und Herrschsucht Der gefallene Geist hatte in Gott seinen wahren Seins- und Lebensgrund; er trat auf seinen Seinsgrund zurück und verfiel in Nichtigkeit und Leerheit; die Wahrheit war sein Lebens-Inhalt; er fiel ab, der Eitelkeit und Lüge zu; die Liebe war

---

[165]) L. c. XII. 1. Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint. Unde merito dici possit, etiam in ipsa impietate vitae suae *facere aliqua legis gentes*, quae legem non habent; quia hujusmodi homines ipsi sibi sunt lex, et scriptum opus legis habent in cordibus suis; id est, *non omnino deletum est, quod ibi per imaginem Dei, cum crearemur, impressum est.* De spir. et lit. c. 27. Cf. retract. II. 24.

ſein Lebensgemüth, ſie wurde ihm zum Haſſe und Neide. Leben, Wahrheit, Liebe war er in ſeiner wahren und rechten Größe; Tod, Lüge Haß iſt er in ſeiner falſchen und verkehrten. Er iſt von Gott hinweggeflohen und hat ſich, Gott feindlich, in ſich verſchloſſen; aber der Liebe und Beſeligung iſt er frevelhaft entgangen, die Gerechtigkeit und Strafe erfaßt ihn. In ſeinem innerſten Lebenspunkte, ſeinem Gewiſſen, kann er Gott nicht haſſen.[166]) Darum möchte er aus ſich ſelbſt entfliehen, weil ihm das Sein zum Tode und zur Bande, die Wahrheit zum Gerichte und zur Verdammniß, die Liebe zum peinigenden Stachel und zum marternden Wurm geworden iſt. Weil er das Bild, das ihm die Liebe des Dreieinigen als das Liebesmal ſeines Gottangehörens eingedrückt, zur Carricatur, zur Gottwidrigkeit verzerrt hat, darum iſt ihm das „Muttermal der Liebe zum Brandmal der Strafe geworden.“

---

[166]) De sermo Dom. II. 14.

Drittes Kapitel.

Einige historische und kritische Bemerkungen zum Privationsbegriffe.

Der Apostel spricht von einem Geheimnisse der Bosheit (2 Thess. II. 11). Dieses Geheimnißvolle, das das Böse an sich trägt, ist sonder Zweifel der Grund, warum die Theologen darüber nicht einig sind, was eigentlich das Wesen des Bösen an sich sei. Noch jetzt besteht nicht nur keine Uebereinstimmung der Meinungen, sondern eine große Verschiedenheit unter denselben. Zwei Richtungen sind es zunächst, in welche die Ansichten auseinander gehen, von denen jede in einem Extreme ausläuft. Man kann die eine dieser beiden Richtungen die positive, die andere die negative nennen. Nach der ersteren ist das Böse etwas Positives, für sich Seiendes, etwas creatürlich Reales d. i. eine reale Setzung der Creatur. Ihre extreme Spitze erreicht diese Ansicht in der Behauptung, das Böse sei etwas Essentielles, Substantielles, die Natur des sündigen Geschöpfes selbst. — Die andere Richtung neigt sich mehr dem Negativen zu, erkennt im Bösen nur eine Beraubung des Guten, Störung und Verkehrung der Natur. Im letzten Gliede und zur Häresie

läuft dieſe Anſicht aus, wenn das Böſe für ein Nichtiges, für ein zuletzt gänzlich Verſchwindendes gehalten und eine Wiederbringung (ἀποκατάστασις) alles Abgefallenen und Wiederherſtellung alles Verderbten in der Vollendung aller Dinge in Gott gefeiert wird.

Den poſitiven Begriff des Böſen (malum est ens positivum) ſtellte unter den katholiſchen Theologen unſers Wiſſens zuerſt Cath. Cajetanus in ſeinem Commentar zur Summa des heil. Thomas v. Aqu. auf, ohne aber den Privationsbegriff des engliſchen Lehrers im mindeſten zu beſtreiten.[167]) Mit dieſer Behauptung ſtand der berühmte Commentator (als „singularum opinionum notissimus anceps"), von der ganzen Scholaſtik verlaſſen, allein. Von da ab huldigten dieſer Anſicht nicht wenige Theologen. — Die Reformatoren des XVI. Jahrhdts, namentlich Matthias Flacius und ſeine Partei, haben bekanntlich das Böſe als die eigentliche Natur und Subſtanz

[167]) Ad qu. 71. art. 6. et qu. 72. art. 1. in Ima IIdae p Cajetanus verſteht aber unter dieſem ens positivum keine Subſtanz, keine Schöpfung aus Nichts, alſo keine Natur und Weſenheit, ſondern etwas Moraliſches, eine beſtimmte poſitive Eigenſchaft, die z. B. den böſen Akt eben zum böſen Akte macht. Der Unterſchied zwiſchen dieſer und der privativen Anſicht iſt nicht erheblich. Denn während Cajetanus und die ihm folgenden kath. Theologen ſagen: der böſe Akt iſt deßhalb böſe, weil er gewiſſe Eigenſchaften, die er nicht haben ſoll, hat; ſagen die andern; er iſt deßhalb böſe, weil er gewiſſe Eigenſchaften, die er nothwendig haben ſoll, nicht hat. Die erſteren ſehen alſo das Böſe als ein nicht ſein ſollendes Etwas, die letzteren als einen nicht ſein ſollenden Mangel eines ſein ſollenden Guten an. In der allgemeinen Formel: das Böſe iſt das Nichtſeinſollende (μὴ ὄν), womit freilich ſehr wenig geſagt iſt, treffen ſie zuſammen.

des gefallenen Menschen erklärt.[168]) In das andere Extrem, es für ein Nichtiges, sich zuletzt Verflüchtigendes zu halten, haben sich der große Alexandriner Origenes und der pantheistische Scotus Erigena verirrt.[169])

---

[168]) S. Möhler, Symbolik, S. 74. f. Die Schüler sind von den Ansichten ihrer Meister fast allgemein zurückgekommen; doch fehlt es nicht an solchen, die eine Ausnahme machen und dem alten Systeme treu bleiben. So Merz in seinem „Systeme der christlichen Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protest. im Gegens z. Kath. (Tübing. 1841). Seite 26 lesen wir: „So ist das protestantische Ich. Es gibt sich der Sünde als einer absolut, nicht bloß relativ dem Guten gegenüberstehenden Macht hin, weiß sich darin essentiell sündhaft und unfrei, aber darum kann es sich auch umgekehrt rein (?) an das absolut Gute hingeben, so daß es sich essentiell (?) mit dem Guten geeinigt — Gott Christum und seinem Geist sich immanent (!) — und darin sich frei weiß. So tief drang der Geist Luthers zu der christlichen (?) Lehre vor; es ist weder so paradox, noch so gotteslästerlich, als sie es meinen, wenn der starke Reformator der pelagianisch in der Relativität des Guten und Bösen herumschwankenden Seele zurief: „esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaudeo in Christo.“ In der That, ein solcher Schüler ist eines solchen Meisters würdig! Eine genaue Auseinandersetzung dieses wunderlichen, aus starr protestantischen und pantheistischen Elementen zusammengeschmolzenen Systems findet sich in: Archiv der theolog. Literatur. Regensburg 1842. S. 3 - 29; 99 — 117. Cf. *Teipel*, de natura pecc. p. 30. Auch Dr. Baur, der nach J. Müller nur „quatitative Bestimmungen des Bösen“ gegen Möhler geliefert hat, beschuldigt die katholische Lehre, „weil sie noch eine bonum naturae auch im Heidenthume anerkennt,“ des Pelagianismus! Christl. Gnosis, S. 554. Vgl. Möhler, Symb. S. 85 — 89 und Neue Untersuchungen, S. 121 f.

[169]) *Orig.* de princip. III. 6. Vgl. Möhler, Patrolog. I. S. 527—568; *Sc. Erig.* de divis. nat. III. 6.

Weitaus die meiſten Vertreter zählt der Privationsbegriff. Dieſer findet ſich bereits bei den älteſten Kirchenvätern, wenigſtens in einzelnen Aeußerungen, wurde von Auguſtinus vollſtändig entwickelt, in der Folge von der Scholaſtik allgemein angenommen, und noch immer erheben ſich von Zeit zu Zeit gewichtige Stimmen für ihn.[170]) Hieher gehören die berühmteſten Namen der katholiſchen Theologie, als: Clemens v. Alex. [171]), Athanaſius d. Gr. [172]), Gregor v. Nyſſa [173]), Gregor v. Naz.[174]), Baſilius [175]), Dionyſius Areopagita [176]), Petrus Chryſol.[177]), Hieronymus [178]), Gregor d. Gr. [179]), Proſper, Leo d. Gr., Fulgentius [180]), Boëthius[181]) ebenfalls; ferner Anſelmus

---

[170]) „Die ſcheinbaren Keime dieſer Anſicht in der Platoniſchen Philoſophie verſchwinden bei näherer Betrachtung.“ J. Müller, a. a. O. S. 396.

[171]) Strom. IV. 13.

[172]) Contra Gent. p. 5.

[173]) Catech. c. 7. 8.

[174]) Oratio in baptism.

[175]) Ὁμιλία, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός (tom. II. p. 78): τὸ κακὸν στέρησις ἀγαθοῦ.

[176]) De divin. nom. c. 4.

[177]) Serm. 111.

[178]) Exp. ep. ad Gal. c. 6.

[179]) Moral. V. 2; XXV. 5.

[180]) Cf. Petavius, theolog. dogm. tom. I. p. 408 sqq.

[181]) Consolat. philos. IV. pr. 2. 12.

v. Cant.[182]), Duns Scotus[183]), der hl. Bernhard[184]), Bonaventura[185]), Petrus Lombard.[186]), Hugo v. St. Viktor[187]), Alexander v. Hales[188]), Thomas v. Aquin[189]), Card. Bellarmin[190]). Auch der berühmte Leibnitz, Bautin[191]), und aus neuester Zeit Dr. Martin[192]).

---

[182]) Cur Deus homo II. 10; de casu diab. IV — V. Siehe „die Scholastik des Anselmus" in Möhlers gesammelten Schriften und Aufsätzen, herausgeb. v. Dr. J. J. J. Döllinger, I. B. S. 165 f: oder theolog. Quartalschrift, Jhrg. 1828 S. 115 f. Das Urtheil Dr. Gumposchs (Supplement zu Dr. Rixners Gesch. d. Philos. S. 208) über die Lehre des heil. Anselm vom Bösen und seinen Folgen leidet an Oberflächlichkeit und Befangenheit.

[183]) L. II. sent. dist. 26 — 31; dist. 30. qu. 2: Malum non est autem aliquid positivum; ergo est privatio justitiae, oppositae huic culpae.

[184]) De grat. et lib. arb. c. 6. 8. 10.

[185]) Ad I. 2. sent. dist. 30. qu. 2 art. 2.

[186]) Lib. IV. sentent. lib. II. dist. 35.

[187]) Summ. theolog. p. 2. qu. 21. membr. I. art. 1.

[188]) Summ. theolog. p. 2. qu. 90 — 91.

[189]) Summ. I. qu. 48. art. 1 — 6.

[190]) Disput. de contr. tom. III. c. 18. p. 205.

[191]) Leibnitz. Theod. I. §. 29. ff. II. §. 153. Philos. du christianisme vol. III. littr. 35.

[192]) Lehrbuch der kathol. Moral, §. 79. (Dr. Martin nennt auch Bossuet. Da derselbe nicht citirt hat, wir aber ungeachtet einer aufmerksamen, cursorischen Durchsicht der meisten Werke Bossuets die betreffenden Stellen nicht gefunden haben, so konnten wir diese berühmte Auktorität im Contexte nicht aufnehmen; zweifeln aber gleichwohl nicht an der Richtigkeit der Angabe, da der große Bischof von Meaux der Theologie s. doctoris gratiae bekanntlich zugethan war.)

So groß die Zahl und das Ansehen der Auktoritäten ist, die der privativen Auffassung des Bösen das Wort reden, so ist sie nichts desto weniger auf das heftigste angefochten und bestritten, mitunter auch gänzlich verworfen worden. Dieß geschah hauptsächlich von Seite der Philosophen und protestantischer Theologen; aber auch katholische Theologen haben gegen ihn sich ausgesprochen. In dubiis libertas. Auch der Controverse gebührt ihr Recht. Wenn ihr aber dieß Recht zusteht, so hat sie auch die Pflicht, ehe sie sich herausnimmt, mit Gründen der Widerlegung gegen die Gegner hervorzutreten, die Behauptung dieser selbst zu untersuchen und sich klar zu machen. Diese Pflicht hat aber die Bestreitung des Privationsbegriffs, wie es uns bedünken will, vielfach nicht erfüllt. Denn sie ging fast durchwegs von der aus der Luft gegriffenen Annahme aus, die großen Theologen des Mittelalters, ein Augustinus, hätten unter der Privation nichts anderes als einen bloßen Mangel, eine gleichgiltige Abwesenheit und ein zufälliges Nichtdasein irgend eines Guten verstanden; und konnte sich ob einer so oberflächlichen und faden, das sittliche Gefühl abschwächenden, den absoluten Gegensatz zwischen gut und böse verkennenden Auffassung, die eine wahre „Einfältigkeit und Lächerlichkeit“ sei, nicht genug ereifern. Die obige Darstellung wird hinlänglich gezeigt haben, daß solche Raisonnements zuletzt selbst lächerlich und einfältig genannt werden müssen. Denn wenn auch „alle Kirchenväter darin übereinstimmen, daß das Böse nicht ein wahrhaft Reales, ein Sein in wirklicher Wahrheit sei; denn wahrhaft ist nur, was aus Gott ist, und das ist das Gute, so haben sie dessenungeachtet nie die objektive Wirklichkeit des Bösen, sowie das Streben desselben als ein dem Guten positiv entgegengerichtetes

geleugnet.“ [193]) In neuester Zeit ist, wie schon oben bemerkt wurde, der Privationsbegriff sogar aus der Moral in die Metaphysik verwiesen, ja noch mehr, geradezu unter „die Ableitungen des Bösen aus der metaphisischen Unvollkommenheit des freien Geschöpfes“ gerechnet worden. [194]) Welcher Zusammenhang soll aber bestehen zwischen dem malum metaphysicum der modernen Philosophie und dem malum morale der Väter? Was berechtigt, den Privationsbegriff mit den bloß „quantitativen Bestimmungen“ Dr. Baurs auf gleiche Linie zu stellen? Ist denn nicht das malum metaphysicum des genialen Leibnitz das eigene Produkt dieses großen Geistes, und eine bloß quantitative Bestimmung des Bösen gleich einer gänzlichen Leugnung desselben? Der Grund der Zusammenstellung so heterogener Begriffe und Bestimmungen ist oben in der völligen Verkennung der eigenthümlichen, moralischen Natur des Privationsbegriffs aufgezeigt worden.

Gegenüber diesen und ähnlichen Auffassungen und Ausdeutungen erscheint es fast als eine Art Entschädigung, wenn Andere der privativen Begriffsbestimmung nicht deßhalb ab-

---

[193]) Staudenmaier, Philos. des Christenth. S. 553 ff.

[194]) Müller, a. a. O. S. 371 — 406. Mit dem Obigen soll durchaus nicht gesagt sein, daß der Unterschied zwischen Leibnitz, Baur und Augustinus nicht herausgestellt wäre; wir protestiren vielmehr nur gegen diese neue, ganz eigene Art metaphysischer Auffassung des Privationsbegriffs. Im Uebrigen bezeugen wir dem gelehrten Verfasser, obwohl wir im Verlaufe der Abhandlung hier und da abweichender Ansicht waren, und auch in einigen andern Punkten der Meinung Herrn Müllers nicht beitreten können, unsere ganze Hochachtung und seinem mit sehr viel Gelehrsamkeit und Geist geschriebenen Werke die ihm gebührende Anerkennung.

hold ſind, weil ſie zu wenig, ſondern weil ſie zu viel ſage. Dieſes behauptet A. Günther,[195]) dem gründliches Wiſſen und ſpekulativen Scharfſinn gewiß Niemand abſprechen wird. Die Gegner ſind alſo ſelbſt nicht einmal einig, was kein Grund ſein kann, auf ihre Seite überzutreten, dagegen ein neues Motiv, ſich der privativen Auffaſſung anzuſchließen, und ſofort das Böſe für die Beraubung (nicht ſo faſt für das Beraubtſein[196]) des Guten zu halten, d. i. es nicht für ein poſitiv Geſetztes und etwas Setzendes (naturam initians, Aug.), ſondern für ein Aufhebendes, das Geſetzte und Seiende Störendes, Verkehrendes (naturam vitians) und ſelbſt Verkehrtes und Verderbtes (corruptio) anzuſehen.

Was für dieſe Auffaſſung ſpricht, iſt die Erwägung, daß ſie vielleicht allein und am leichteſten die Schwierigkeit hebt, zwei gleich gewiſſe und feſtſtehende Wahrheiten mit einander zu vereinigen, nämlich: „daß Gott einerſeits alles wahrhaft und real Seiende gewirkt hat und wenigſtens als erſte Urſache noch immer wirkt, und daß er doch auf der andern Seite die Sünde nicht wirkt, daß Er zu dieſer weder direkt noch indirekt mitwirkt.“[197]) Es leuchtet von ſelbſt ein, daß, wo die eine oder andere dieſer beiden Wahrheiten aufgegeben iſt, auch dieſer Vorzug der Privation nicht mehr anerkannt

---

[195]) Vorſchule zur ſpec. Theol. II. Abth. S. 66.

[196]) Privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse. S. *Thom. Aqu.* Ima IIdae p. qu. 73. art. 2. Ex verbis Augustini colligitur, *peccatum dicitur corruptio vel privatio active* (Beraubung) *non passive* (Beraubtſein). Pet. Lombard. lib. IV. sent. II. dist. 35. n. 10. S. Nro. 200.

[197]) Dr. Martin, a. a. O. S. 304.

wird. An Einwendungen und Gegengründen fehlt es dann in keiner Weise. Die wichtigsten sind folgende:

Die erste Einwendung zielt darauf ab, das Ansehen der Väter in dieser Frage, wenn nicht gänzlich zu neutralisiren, doch möglichst abzuschwächen, vorgebend, es könne diese rein speculative Frage durch Auktoritäten nicht entschieden werden; die Aussprüche der Väter seien auch deßhalb von minderem Gewichte, weil diese das Böse mehr nach seinen Wirkungen beschrieben, als nach seinem Wesen definirt, die Wirkungen mit der Ursache verwechselt und mit ihrer Privation dem manichäischen Irrthume eines bösen, ewig bösen Princips zu sehr Rechnung getragen hätten.[198]) — Diese Einwendung widerlegt sich selbst, da sich Niemand auf die Väter, deren Uebereinstimmung auch in dieser speculativen Frage gewiß viel höher anzuschlagen ist, als die Nichtübereinstimmung der Gegner, als auf eine in dieser Frage entscheidende Auktorität beruft; nicht also ihr Ansehen allein es ist, was für diese Auffassung spricht, sondern die Natur der Sache selbst, wie oben gezeigt wurde. Ob Augustinus das Böse bloß beschrieben, nicht aber strenge definirt habe, darüber zu urtheilen, kann nach dem Obigen nicht schwer sein. Das von dem Irrthume der Manichäer hergenommene Argument verliert gegen die Scholastik und

---

[198]) So ist dieser Einwurf bei *Bailly*, der als ersten Erfinder Cherminier anführt, formulirt. *Bailly* selbst bekennt sich zur privativen Auffassung; denn pag. 34 heißt es: Malitia peccati *praecise* posita est *in privatione rectitudinis debitae actui humano*. Theol. dogm. et mos. t. II. p. 6. S. dageg. Klee, a. a. O.

Neueren alles Gewicht und beweist auch gegen die Väter nichts, da daraus, daß sie einer falschen Lehre entgegengetreten sind, noch keineswegs folgt, daß sie eine unhaltbare und ungenügende aufgestellt und zur Bestreitung benützt haben.

Weiter wird entgegnet und gesagt: Das Böse ist seinem innersten Wesen nach Widerspruch und Opposition gegen Gott, nicht bloß Abfall von Gott. Allerdings. Was ist aber Opposition gegen Gott? Sie ist die Hinwendung der Creatur gegen den Schöpfer, sei es in der Gesinnung und That oder nach der ganzen Beschaffenheit der Natur. Aber das Geschöpf sollte ja Gott zugekehrt sein, sollte in seiner Thätigkeit Gott entgegen kommen: das ist seine Bestimmung. Was macht also die conversio zur oppositio? Offenbar die hinzugetretene aversio. In der aversio reagirt die Creatur gegen den Zug der Gnade, gegen Gott; während die Gnade gegen die aversio reagirt. In dieser kreuzen sich also der göttliche und menschliche Wille, begegnen sie sich widerstrebend; sie ist demnach das innerste Wesen der Opposition und daher auch des Bösen. Ist aber dieß, so ist damit der privative Charakter des Bösen schon gesetzt. Denn was durch das Nichtsetzen oder Aufheben des Gesetzten sündhaft ist, kann nicht sündhaft sein durch das Setzen. Das Sichsetzen, Sichlieben des Geschöpfes ist an sich nicht sündhaft; erst das Sichlieben mit einer Liebe, die Gott nicht mehr liebt, d. i. die ohne Gott, in sich isolirt ist, das ist Selbstsucht und Sünde. —

Aber wie vermag das Böse das Gute zu bekämpfen, wenn es nur Abfall und Privation ist? Wie lassen sich

nach dieser Auffassung die sogenannten Bosheits-Sünden erklären, in denen das Böse einen „Gipfelpunkt“ erreicht, wo es „zur Furie des Zerstörens, zum grimmigen Hasse gegen alles Seiende wird;“ in denen eine frevelhafte Lust am Bösen, eine tückische, feindselige Gesinnung, die uns mit Abscheu und Entsetzen erfüllt, offenbar wird? Wie ist dieß möglich, wenn das Böse nur die Privation des Guten, aber nicht etwas Positives, Eigenes für sich, etwas Thatkräftiges ist? [199])

Diese Einwendung ist, wie die gewöhnlichste, so auch die scheinbar begründetste von allen, die gegen die in Rede stehende Auffassungsweise vorgebracht zu werden pflegen. Ihre Widerlegung ist gleichwohl nach dem, was oben über den Unterschied des subjektiven und objektiven Standpunktes gesagt worden ist, sehr leicht. Diese Einwendung verwechselt und vermischt die beiden Gesichtspunkte ganz und gar. Denn während der Privationsbegriff das Böse an sich, abstrahirend vom Subjekte, faßt, hat dieser Einwurf das böse Subjekt mit seinem verkehrten Sinnen und Thun allein im Auge. Daß das Böse einen Gipfelpunkt erreiche ꝛc., wußten die Kirchenväter sehr wohl; allein wie soll dieß gegen die privative Auffassung beweisen, da es ja diese nicht mit der Thätigkeit des bösen Geschöpfes, sondern mit dem Bösen als solchem, d. h. mit der Bestimmung des Verhältnisses seines Seins zu dem Sein des Subjektes, an dem es ist, zu thun hat? Soll also obige Einwendung das Ziel nicht gänzlich verfehlen, so muß dem Bösen an sich Thätigkeit, Intelligenz und Wille

---

[199]) J. Müller, a. a. O. I. S. 179, 239, 403.

beigelegt, d. h. das Böſe muß perſonificirt werden. Oder ſoll das böſe Subjekt das Böſe an ſich, mit dem Böſen identiſch ſein? Kann man ſagen, die Thätigkeiten des böſen Weſens ſind die Thätigkeiten des Böſen als ſolchen? Bekämpft das Böſe, für ſich allein genommen, das Gute, oder nicht vielmehr das böſe gewordene Geſchöpf, dem auch in ſeinem Böſeſein die natürlichen Kräfte und Vermögen und deren ſelbſtſtändiger Gebrauch gelaſſen ſind? Dieſe Vermögen ſind aber an ſich etwas Gutes und eben ſo ihre Bethätigung; denn würde dieſelbe Energie des Verſtandes und des Willens, die im Böſen ſich offenbart, ſtatt gegen das Göttliche für das Göttliche ſich beſtimmen und bethätigen, ſie würde uns mit Freude und Bewunderung erfüllen. Was alſo iſt das eigentlich Sündhafte in dieſen Aeußerungen der Kraft, in dieſen zerſtörenden Thätigkeiten? Offenbar nichts Anderes, als daß ihnen die rechte Richtung fehlt, die Beziehung auf das Gute oder die Gerechtigkeit, welche, wenn ſie vorhanden wäre, wie der hl. Anſelmus ſagt,[200])

---

[200]) Quare nulla est injusta per se. — *Non est injustitia talis res, qua inficiatur et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et quae faciat aliquid*, sicut videtur quando malitiosus homo mala facit opera. — Ita cum malus homo saevit, et in quaelibet animae suae pericula, quae sunt mala opera, impellitur; clamamus, quia haec operatur injustitia: non quod ipsa ulla essentia sit, aut faciat aliquid; sed quoniam *voluntas* (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis) absente justitia *diversis appetitibus impulsa*, se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat: quod totum justitia (die rechte Richtung des Willens, recta voluntas), si adesset, prohiberet, ne fieret. Ex his ergo facile cognoscimus, quia injustitia nullam habet essentiam, quamvis injustae voluntatis affectus et actus, qui per se considerati aliquid sunt, usus injustitiam vocet. Hac ipsa ratione intelligi-

alle dieſe Ausbrüche der Selbſtſucht von ſelbſt verhindern würde.

Eine andere Einwendung, die noch von einiger Bedeutung iſt, lautet: Das Böſe iſt nicht Abfall von Gott, nicht bloß Oppoſition gegen Gott, ſondern auch Poſition der Creatur, die verkehrte Verneinung Gottes hat eine verkehrte Bejahung der Creatur zur Vorausſetzung. Das Böſe iſt daher eine verkehrte Ordnung, eine Einheit. [201])

Wir meinen, daß alle dieſe Definitionen: das Böſe iſt Oppoſition, verkehrte Bejahung, Poſition, Ordnung u. dgl. nur formelle ſeien, ſich daher nur auf die Form der Bethätigung des ſittlichen Weſens, d. i. auf die Sünde beziehen, keineswegs aber uns ſagen, was das Böſe ſei. Sie drücken ſämmtlich nicht mehr aus, als was wir in den Worten des heil. Auguſtinus: peccatum est aversio a Deo et conversio ad proprium bonum = das Böſe (die Sünde) iſt Verneinung Gottes und Poſition, Bejahung der Creatur, gefunden haben. Iſt aber dieß der Begriff des Böſen an ſich? Keines-

---

mus, malum nihil esse. Sicut enim injustitia non est aliud, quam absentia debitae justitiae (rectitudinis voluntatis): ita malum non est aliud, quam absentia boni debiti . . . De concep. Virg. et pecc. orig. c. VII.

[201]) Klee, a. a. O.; J. Müller, a. a. O.; Dr. Kuhn in der theolog. Quartalſchr. B. 28. S. 159: „die Sünde iſt nicht etwas bloß Negatives, nicht der bloße Mangel des Guten, ſondern etwas Poſitives, Eigenes für ſich, nur freilich keine Natur, ſondern etwas Moraliſches. Vgl. Hirſcher, Moralth. I. B. §. 39; Teipel, a. a. O S. 69.

wegs; denn wir wiſſen noch gar nicht, was das Böſe iſt, ſondern nur, wie es geworden. Statt alſo, daß das Vorgebrachte eine Einwendung oder Widerlegung des Privationsbegriffs wäre, iſt es nicht einmal eine Definition des Böſen. Dieſes haben auch tiefer Blickende gar wohl erkannt und haben, weiter gehend, eine Realität des Böſen, eine creatürlich böſe Subſtanz — von der lutheriſchen weſentlich verſchiedene — angenommen und zu erweiſen geſucht. Ueberhaupt dürfte zwiſchen dieſen beiden nur zu wählen ſein, entweder ein von der Creatur geſetztes ens malum — was uns unbegreiflich und unerweislich erſcheint — zu ſtatuiren, oder der Privationstheorie beizutreten. Alle andern Definitionen werden nur formelle ſein. Endlich dürfte es ſehr dem Zweifel unterliegen, ob, ſtrenge genommen, die Verneinung Gottes die Bejahung der Creatur zur Vorausſetzung, oder nicht vielmehr zur Folge habe. Auguſtinus hat ſich entſchieden für das Letztere erklärt; ihm iſt die aversio das principale des böſen Aktes, keineswegs begleitende Folge desſelben. Der Rationalismus, der behauptet, der urſprüngliche Menſch ſei ſittlich indifferent, nicht gut und nicht böſe, in das Daſein eingetreten, habe ſich aber aus eigener Kraft aus dieſer Indifferenz zum ſittlichen Leben emporgerungen, und ſo ſei es mit jedem andern Menſchen, kann allerdings von einem Poſitivſein des Böſen reden, wenn er ſich darunter das durch die ſittliche Differenziirung des ſelbſtbewußtgewordenen Geſchöpfes zufällig fehlgeſchlagene und mißlungene ſittliche Verhältniß denkt. Denn er kann ſagen: Das neu begründete, vorher nicht dageweſene Verhältniß iſt eine Schöpfung der Creatur und, wenn es böſe ausgefallen, das poſitiv Böſe. Allein dieſe ganze Anſicht iſt eine vom Grunde aus falſche, fordert etwas Unmögliches, weil der Menſch für ſich

allein kein sittliches Verhältniß zu begründen und zu beginnen vermag; ist überhaupt nichts als ein Spott auf die Würde der intelligenten Creatur, ein Hohn des objektiv gegebenen Sittengesetzes, eine große Lüge. — Die Offenbarung dagegen lehrt uns den ursprünglichen Menschen in der innigsten Gottverbundenheit kennen. Das neue Verhältniß der Schuld und Strafe, d. i. der Sünde, kann daher nur als die Auflösung und frevelhafte Störung jenes ursprünglichen gefaßt und begriffen werden. Darum wiederholen wir es: Das principale des bösen Aktes ist die aversio. Die conversio ist nur eine Selbstbethätigung des Geschöpfes, die an sich gut und als Selbstbethätigung sogar unumgänglich nothwendig war, die aber sündhaft wurde, weil sie aversio geworden war. Muß aber die Definition das principale als solches in sich aussprechen, so ist die Sünde keine verkehrte Bejahung, sondern eine verkehrte Verneinung des göttlichen Gebotes, dadurch Gottes und der Creatur selbst in Gott. Nimmer kann aber die Sünde eine verkehrte Bejahung des Gebotes, Gottes und der Creatur in Gott sein. Die Sünde ist also verkehrte Verneinung nach diesen drei Beziehungen hin. Darum ist auch das Böse keine Einheit, keine verkehrte Ordnung, sondern die verkehrte Unordnung, der unversöhnlichste Dualismus und gegensätzlichste Antagonismus des wahren Seins und des falschen. —

Es wäre übrigens eine ganz irrige Vorstellung zu meinen, jene, welche das Wesen des Bösen für etwas Privatives halten, anerkennen ganz und gar keine positiven Momente im bösen Akte und in der bösen Gesinnung, und halten etwa den Mangel der guten Gesinnung für die böse, z. B. den Mangel der Menschenfreundlichkeit für die Rachgierde u. dgl.;

denn eine ſolche Lehre wäre ja eine geradezu verwerfliche. Es wird Niemanden einfallen, ſo lange er bei geſunden Sinnen iſt, zu leugnen, daß die dem Guten vorſätzlich feindliche Geſinnung, der verkehrte Willensentſchluß, die Verwirklichung des ſündhaften Entſchluſſes durch die That ſtets poſitiv ſeien. Die Anſicht behauptet nur, daß, während das Materiale des Böſen ſtets poſitiv iſt, das Formale der böſen Handlung ſtets privativ ſei. Unter dem Formalen der ſittlichen Handlung iſt die Beziehung verſtanden, welche der an ſich, materiell immer poſitive Akt zum Sittengeſetze hat, durch welche Beziehung allein die Handlung ihren ſittlichen Charakter, und je nachdem die Beziehung iſt, die Eigenſchaft einer ſittlich guten oder ſittlich böſen erhält. Wird von dieſer Beziehung abſtrahirt, ſo iſt die gute und böſe Handlung gleichpoſitiv. Ihr ſpecifiſcher Unterſchied ergibt ſich alſo allein aus ihrer ſpecifiſch verſchiedenen Beziehung. Nun iſt aber der böſe Akt ein das Sittengeſetz negirender und von ihm negirter; die Beziehung alſo doppelt negativ, während der gute Akt ein es bejahender und von ihm bejahter iſt. Ferner iſt der ſittlich gute Akt gar nicht möglich ohne die poſitiv mitwirkende Gnade; er iſt alſo ein mit und in der Gnade vollzogener, von ihr erfüllter Akt: dieß iſt ſein poſitiver Charakter. Der böſe Akt dagegen iſt nicht ein der Gnade bloß ermangelnder, ſondern ein der Gnade, die ſich mit ihm verbinden will, ihn zu erfüllen ſtrebt, ſich ſelbſt beraubender und beraubter: dadurch wird der Charakter des böſen Aktes privativ.[202]) Dieſe Privation, die den Akt

---

[202]) Peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quae est inordinatio, sed significat *actum sub tali privatione*. S. *Thom. Aqu.* l. c. qu. 72. art. 1.

corrumpirt, hat im Akte wie den Aus- ſo auch den Rückleiter auf das handelnde Subjekt, das dadurch in gleicher Weiſe corrumpirt wird: und ſo iſt der Charakter des Böſen überhaupt der der Privation. „Daher,“ ſagt Joſeph v. Görres, [203]) „iſt ſchon ſeiner Natur nach die innerſte Weſenheit des Satans dürftig, verlaſſen, hohl und leer; und er in der Doppelnegation feſtgebannt, hart an der Grenze, wo das Wirkliche am unwirklichen Nichts wendet, wo das Nichtſein ins Sein übergeht, ſchwebend zwiſchen Sein und Nichtſein.“ In derſelben Vorrede, dieſem bewundernswürdigen Denkmale, das ſich der große Todte ſelbſt geſetzt hat, bemerkt Görres weiter: „Iſt das Böſe nicht von Gott hervorgerufen, alſo nicht durch ſchöpferiſche Macht zum Daſein gekommen, dann wird es überhaupt kein wahres, nicht einmal ein creatürliches Sein in ſich haben; weil alles Sein außer dem abſoluten, geſchaffen ſein muß. Das Böſe hat als ſolches kein eigenthümliches Sein; es ſubſiſtirt nicht in ſich ſelber; es kann nur als inhärirend in einem nicht ſchöpferiſchen Sein entſtehen. Es iſt alſo ein Accidens dieſes Seins und ſein Hervorgang an die Freiheit desſelben geknüpft.“ Auch Günther anerkennt die Negativität des Böſen, „die als dieſe ein negirendes Subjekt vorausſetze, welches hinter dieſer Erſcheinung als Verneinung, ein freies, reelles Sein iſt.“ Endlich können wir auch noch den gefeierten Möhler für unſere Anſicht nennen; auch Möhler erklärt ſich offen dafür „daß das Böſe gar keine Realität hat.“ [204]) Soviel zum Privationsbegriffe.

---

[203]) Vorrede zum Leben Chriſti v. Dr. J. N. Sepp.

[204]) Günther, Vorſchule II Th. S. 76; Möhler, Neue Unterſuchungen; S. 432.

Grundfalſch ſind die oben erwähnten beiden extremen Richtungen, von denen die eine das Böſe als ein Nichts und Nichtſeiendes, die andere als etwas Subſtantielles, als die Natur und Weſenheit des Menſchen anſieht; denn während die eine die endliche Umwandlung Satans in einen ſeligen und herrlichen Engel zugeben muß, wird die andere zu dem ſchauerlichen Gedanken fortgetrieben, oder richtiger, geht aus ihm hervor, daß Gott zu dem Böſen nicht bloß mitwirke, ſondern es allein wirke, und zwar, nicht mit den Kräften der Creatur etwa bloß, ſondern mit ſeiner göttlichen, abſolut ſchöpferiſchen Macht. [205])

Ebenſo verwerflich iſt die Auffaſſung des Böſen als die bloße Sinnlichkeit, die Naturſeite des menſchlichen Weſens. Denn das Böſe wurzelt nicht in der ſinnlichen Sphäre der menſchlichen Natur, ſondern beruht auf dem Principe der Freiheit und gehört dem Gebiete des Geiſtes an. Wäre das Böſe die Sinnlichkeit, ſo würde mit dem Leibe das Böſe be-

---

[205]) Bekanntlich hat auch Kant eine Einwohnung des böſen Princips neben dem Guten, d. i. ein radical Böſes in der menſchlichen Natur gelehrt. Ja, wie bei Böhme, ſagt Dr. Baur, zwiſchen dem Vater und dem Sohne der Abfall Lucifers liegt, ſo hat die Kant'ſche Lehre vom Sohn Gottes zu ihrer Vorausſetzung die Lehre vom radical Böſen. Daß es ein doppeltes Princip in der Natur des Menſchen gibt, ein gutes und ein böſes, iſt der eigentliche Inhalt des erſten Moments der Kant'ſchen Trinitätslehre. Weil es demnach nicht bloß ein gutes, ſondern auch ein böſes Princip gibt, iſt der Menſch von Natur böſe. Kant, philoſ. Rechtslehre; die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Baur, die chriſtl. Lehre v. d. Dreieinigk. III. Th. S. 773. Hart an die Schwelle des manichäiſchen Dualismus iſt Daub (in ſ. Judas Iſcharioth) vorgedrungen.

graben, der Unterschied zwischen Guten und Bösen würde nur bis zum Grabe dauern; der Geist bliebe vom Bösen gänzlich unberührt, die Lehre vom Geistersturze wäre ein Irrthum. Um diese materialistische Ansicht vom Bösen zu stützen, wurde ein anderer Irrthum benützt, man betrachtete den Geist als die Blüthe der Natur, als die selbst erwachte Natur. Aber der Geist ist nicht die zum Bewußtsein gekommene Natur, sondern von ihr qualitativ verschieden und über sie auf unendliche Weise erhaben. [206]) So ist der zweite Irrthum noch größer als der erste.

Verkehrt ist die Auffassung des Bösen als Durchgangspunkt, als nothwendiger Faktor zur Entwicklung des Guten in der Creatur, und zur vollen Entfaltung der Schönheit des Weltalls. [207]) Das Gute, die Creatur bedarf des Bösen als eines ihre Entwicklung vermittelnden und bedingenden Gegensatzes nicht, sondern trägt in sich schon die Bedingungen der Bethätigung und Vervollkommnung. Das Böse ist auch nicht die andere Seite, an der sich das Gute spiegelt, sondern es ist vielmehr die Störung und Verkehrung des Guten, ist die Finsterniß, das Häßliche und Mißfällige, das an die Stelle des Schönen und Wohlgefälligen getreten ist. Wäre das Böse zur Harmonie und vollendeten Schönheit des Universums nothwendig, dann könnten wir nach dem Weltapostel (Rom. III. 5—8.) einander zurufen: „Laßt uns Böses thun, damit die Schönheit um so schöner sich zeige.“ Dadurch würde

---

[206]) S. J. Müller, a. a. O. S. 407 – 459.

[207]) Diese Behauptung wurde in neuerer Zeit auf die äußerste Spitze getrieben v. Blasche, „das Böse im Einklange mit der Weltordnung.“

aber nach demſelben Apoſtel das Gericht Gottes über die Sünde aufgehoben, die Perſönlichkeit des Menſchen preisgegeben, der Menſch nur ein Mittel zum Zwecke, das weggeworfen wird, ſobald der Zweck erreicht iſt, um deſſen willen er da war.

Ganz zu verwerfen iſt die Auffaſſung des Böſen als die endliche Form des Daſeins, als die bloße Geſchöpflichkeit, Negativität und Beſchränktheit der menſchlichen Natur. [208])

---

[208]) Dieſe Anſichten hat auch Dr. Baur in ſeiner Kritik der Symbolik Möhlers zu den ſeinigen gemacht. Dort heißt es S. 85: „Wir müſſen eine poſitive und negative Seite der menſchlichen Natur unterſcheiden; Alles, was zur poſitiven gehört, iſt die von Gott geſchaffene Natur, was aber das Negative am Poſitiven iſt, kann nicht auf dieſelbe göttliche Thätigkeit, wie das Poſitive zurückgeführt werden, da es vielmehr nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menſchen ſich beziehenden ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes zu betrachten iſt. — Wie (der Menſch) auf der einen Seite das Bild Gottes an ſich trägt, ſo hat er auf der anderen eine gefallene Natur, und eben deßwegen, weil er, wenn er Menſch ſein ſoll, nicht anders gedacht werden kann, als mit dieſer Negativität und Endlichkeit ſeines Weſens, das in durchaus in den Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen, des Vollkommnen und Unvollkommnen, des Poſitiven und Negativen, des Guten und Böſen hineinſtellt, iſt der Fall ſeine Schuld.“ „Der Fall des Menſchen muß wenigſtens der Idee nach gleich ewig mit der Natur des Menſchen geſetzt werden.“ S. 86. Hier müſſen wir auch den „gefallenen Engel“ nennen: Lamenais. Auch ihm iſt das Böſe nur die bloße Endlichkeit, Beſchränktheit des Seins; „Le mal, purement négatif en soi, n'étant que la limitation nécessaire des êtres, tout ce qu'en un sens particulier on appelle mal, doit être une suite, une conséquence de cette limitation.“ Esquisse d'une philos. p. E. Lamenais, tom. II. chap. IV. — Hegels Anſicht hat doch vor dieſer Etwas voraus. Nach ihm iſt das Böſe nicht mehr die bloße Endlichkeit, ſondern die

„Denn, ist das Böse durch die Endlichkeit bedingt, durch die Schöpfung selbst, so heißt dasselbe von Seiten Gottes verbieten, nichts Anderes, als — einen beständigen Protest gegen seine Schöpfung einlegen, sich unablässig bemühen, sie zu vernichten. Denn wenn das Geschöpf nur dadurch besteht, daß

---

abstrakte Subjektivität, d. i. das in sich gegangene Einzelne, das individuelle Selbstbewußtwerden. Seine Lehrsätze sind: „Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seins und Wollens." Religionsphilos. S. 251. „Der Mensch ist von Natur böse, sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse." S. 211. „Das Insichgehen besteht darin, sich zu überzeugen, daß das natürliche Dasein das Böse ist. In das vorstellende Bewußtsein fällt das daseiende Bösewerden und Bösesein der Welt, sowie die daseiende Versöhnung des absoluten Wesens." Phänomologie, S. 587. „Indem das Böse dasselbe ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses, noch das Gute Gutes, sondern beide sind vielmehr aufgehoben, das Böse überhaupt das an sich seiende Fürsichsein und das Gute das selbstlose Einfache." S. 585. „Indem dieses Insichgehen des daseienden Bewußtseins sich unmittelbar als das sich selbst Ungleichwerden sich bestimmt, so erscheint das Böse als das erste Dasein des in sich gegangenen Bewußtseins." S. 580. „Es kann also gesagt werden, daß schon der erste Lichtsohn, als in sich gehend, es sei, der abgefallen, aber an dessen Stelle sogleich ein anderer erzeugt worden." S. 381. „Die Erbsünde ist die Natur des Menschen, und insofern sie Natur ist, ist sie das Böse, welches nicht sein soll." Vorl. über Phil. d. Gesch. S. 331. „Das Thier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, das heißt, für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstrakten Freiheit gegen das Gute, so ist dieß eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch ist." S. 333. Etwa dazu dann die Hegel'sche Philosophie der erklärende Commentar des ewigen Mythos, d. i. der zeitliche Mythos, wodurch sie eben nicht Philosophie ist?! S. Staudenmaier, Kritik der Hegel'schen Philosophie.

es eine Schranke hat und mit dieser Schranke das Böse gegeben ist, enthält das Verbot des Bösen nicht einen ewigen Versuch, die Bedingung der Schöpfung aufzuheben?" — „Die Bitte um Sündenvergebung, die wir einzulegen auch im N. T. angehalten werden, ist eine Bitte um Verzeihung, daß wir auf der Welt sind; und das Versprechen, nicht mehr zu sündigen, die Versicherung, daß wir unser Möglichstes thun wollen, — künftig nicht mehr auf die Welt zu kommen."

„Jeder Schmerz über die Sünde, zu welchem uns das Wort Gottes auffordert, ist ein Fluch über unser Dasein. Ist das ein evangelischer Schmerz?" —

„Das Bestreben nicht mehr zu sündigen, zu dem es uns anhält, ist die Anstrengung, unsere Vernichtung so viel als möglich zu beschleunigen. Denn ist das endliche Dasein als solches nothwendig mit der Sünde behaftet, so ist die Befreiung von der Sünde, der Himmel, den uns das Evangelium verheißt, die Aufhebung unserer persönlichen Existenz, die Auflösung ins Unendliche, ins allgemeine Chaos der Dinge, aus dem wir hervorgegangen." [209])

Jene Speculation endlich, die, um nur den Menschen von der Schuld der Sünde und des Bösen zu erlösen, dieses in die göttliche Wesenheit selbst verlegt, verdient, mag sie nun Theosophie oder Philosophie heißen, und letztere immerhin einem genialen Geiste entsprungen sein, mit vollstem Rechte den Namen einer sakrilegischen und keine weitere Wi-

---

[209]) Dr. J. A. Möhler, Neue Untersuchungen ꝛc. S. 126 — 135.

verlegung.[210]) Schon der alte Sänger hatte so viele Ehrfurcht vor seinen Göttern, daß schon die ersten Worte, die er Zeus in der Versammlung der olympischen Götter an diese richten läßt, einen feierlichen Protest gegen dergleichen Anfinnen von Seite der Sterblichen enthalten. Denn so beginnt Zeus seine Rede:

---

[210]) Die Grundzüge dieser Ansicht geben wir nach Böhme, da dieser Theosoph mit klaren, einfachen Worten das Nämliche ausspricht, was Schelling in das glänzende Gewand wissenschaftlich philosophirender Sprache sehr kunstvoll zu kleiden gewußt hat. Nach Böhme hat Gott das Böse nicht geschaffen, „aber die ganze Gottheit hat in ihrer innerlichsten und anfänglichsten Geburt im Keime gar eine scharfe erschreckliche Schärfe, indem die herbe Qualität Gottes gar ein erschrecklich herb, hart, finster und kalt Zusammenziehen ist gleich dem Winter, wenn es grimmig kalt ist, daß aus dem Wasser Eis wird und dazu ganz unerträglich. Auf eine solche Art ist die herbe Qualität im innersten Kerne in sich selbst, und für sich allein außer den andern Qualitäten in Gott. Und diese ist also die allertiefste und innerlichste Geburt Gottes, nach welcher er sich einen zornigen Gott nennet, wie bei den zehn Geboten am Berge Sinai zu sehen ist. Ex. 20. 5; Deut. 5. 9 In solcher Qualität (Gottes) stehet die Hölle und ewige Verderbniß, dazu die ewige Feindschaft und Mordgrube (!), und eine solche Creatur ist der Teufel worden." Aurora 15, 54 - 63. „In dem herrlichen, lieblichen und himmlischen Saliter (!) — eine alchemistisch-mystische Bezeichnung der Substanz, Materie Gottes — der göttlichen Qualitäten wurde auch das Königreich Lucifers geschaffen." Aurora, 13, 90. „Als aber Lucifer sich erhob, und wollte allein Gott sein, und zündete das Zornfeuer in ihm an, brüllete er mit seinem ganzen Feuergeiste in die Natur Gottes, da ward der ganze Leib in der Natur Gottes, so weit als seine Herrschaft reichte, angezündet!" Aurora, 23, 9. f. S. Staudenmaier, Philos. des Christenth. I. S. 726 — 740. Wegen Schelling vergl. Histor. politische Blätter v. Philipps und G. Görres, Jhrg. 1842. I. B. S. 624 ff.

„Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter!
„Nur von uns sei Böses, vermeinen sie; aber sie selber
„Schaffen durch Unverstand, auch gegen Geschick sich ihr Elend.“ [211])

---

[211]) *Hom. Ilias*, I. 32 — 34. Uebers. v. Voß.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitung . . . . . Seite 7

I. Theil. Ursprung des Bösen.

I. Kapitel. Die Urſünde.

1. Primitiver Zuſtand des erſten Menſchen 13
2. Seine ſittliche Aufgabe — Möglichkeit des Böſen . . 18
3. Die erſte Sünde und ihre Folgen 23

II. Kapitel. Wiſſenſchaftliche Erörterung über die (objektiven) Urſachen des böſen Willens.

1. der böſe Wille die causa efficiens operis mali . . . 30
2. Die Bedeutung der causa efficiens 31
3. Die Bedeutung der causa deficiens 41

III. Kapitel. Eigentliche Theodicee.

1. Das göttliche Vorherwiſſen und die creatürliche Freiheit . 51
2. Die göttliche Allwirkſamkeit und die freie Sündenthat . 60
3. Das Böſe im Verhältniſſe zur göttlichen Providenz . . 62

II. Theil. Weſen des Böſen.

I. Kapitel. Weſen des ſubjektiven Böſen.

1. Grundformen des böſen Willens (Stolz und Selbſtſucht) . 79
2. Ausgeſtaltung des Böſen im Leben 83
3. Das Sündhafte des böſen Aktes (aversio und conversio) . 85

Seite

II. Kapitel. Das Weſen des Böſen an ſich.

1. Darſtellung des Privationsbegriffs des Böſen . . . 92
2. Die metaphyſiſche Auffaſſung deſſelben — ihre Widerlegung. 100
3. Die wahre Bedeutung des Privationsbegriffs . . . 106

III. Kapitel. Bemerkungen zum Privationsbegriff.

1. hiſtoriſche 125
2. kritiſche 130
3. Falſche Auffaſſungen des Böſen — deren Widerlegung . 142

Druckverſehen.

Seite	Zeile	ſtatt	lies
8	20	Bogomiden	Bogomilen.
31	22	tu'e	tale.
78	13	abſtraktetſten	abſtrakteſten.
126	12	anceps	auceps.
Note			
22	6	primitas	primitus.
30	5 lies	brevissimo atque levissimo.	
40	14	contuitur	construitur.
63	Nr. 2 lies	„das zudem den.“	
68	32	das	daß.
99	3	Li	Si
113	3	seisset	heisset.
168	24	quatitativ	quantitativ.

* Einige andere, minder erhebliche Uncorrektheiten bedürfen wohl keiner beſondern Berichtigung.

Bei dem Verleger dieses ist ferner erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Benſen, Dr. H. W., ein Hospital im Mittelalter. Beitrag zu der Geschichte der Wohlthätigkeitsstiftungen im Mittelalter. 8. brosch. 45 kr. od. 12½ sgr.

Brunner, L. P. O. S. B., Leben des deutschen Apostels Bonifacius. Zugleich als Erklärung der Bilder aus der Geschichte dieses Heiligen in der Basilika zu München. 8. br. 36 kr. oder 12 ngr.

Conſcience, H., Flämisches Stillleben, in drei kleinen Erzählungen. Aus dem Flämischen übersetzt von Melchior Diepenbrock. Mit Holzschnitten. 3. Auflage. 1852. gr. 8. br. 1 fl. 12 kr. oder 20 sgr.

— — das Wunderjahr. Historische Gemälde aus dem sechzehnten Jahrhundert. Aus dem Flämischen übersetzt. 1846. gr. 8. br. 1 fl. 12 kr.

Deharbe, Jos., S. J., Examen ad usum cleri, in gratiam praecipue sacerdotum, sacra exercitia obeuntium. Editio altera, paulo auctior. 12. 1849. br. 24 kr. — 7½ ngr.

v. Diepenbrock, M., Leben und Tod nach Schein und Seyn betrachtet. Zwei Predigten. 2ter Abdruck. gr. 8. 1837. br. 18 kr. — 5 sgr.

Kraus, Dr. T. B., die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpunkte. Eine Dogmatisch-exegetisch-historische Abhandlung. gr. 8. brosch. 36 kr. oder 12 ngr.

Manresa oder die geistlichen Uebungen des hl. Ignatius in neuer, leichtfaßlicher Darstellung zum Gebrauche aller Gläubigen. Aus dem Französischen. 2. verbesserte Auflage. 8. 1853. 2 fl. od. 1 Thlr. 6 ngr.

Meinhold, W., der getreue Ritter oder Sigismund Hager von und zu Altensteig und die Reformation. In Briefen an die Gräfin Julia von Oldofredi-Hager in Lemberg. 8. brosch. 2 fl. od. 1 Thlr. 15 ngr.

Der Verfasser, früher Pastor in Pommern, wollte durch diese Schrift die Wiedervereinigung der beiden Confessionen, die Rückkehr der Protestanten zur katholischen Kirche, anbahnen.

Pianciani, J. B. (Professor der Physik und Chemie am römischen Collegium), Erläuterungen zur Mosaischen Schöpfungsgeschichte. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Fr. Schötti, Professor der Theologie am Lyceum zu Eichstätt. Mit einer geologischen Karte. gr. 8. brosch. 1854. 1 fl. 12 kr. od. 21 sgr.

Ott, G., heiligstes Herz Mariä, unsere Zuflucht und Hilfe. Ein Gebetbuch für alle wahren Verehrer der allersel. Jungfrau und besonders für die Mitglieder der Bruderschaft ihres heiligsten und unbefleckten Herzens. Siebente Auflage. 12. Deggendorf. 1854. n. 18 kr. — 6 ngr.

Verhandlungen der dritten Generalversammlung des kathol. Vereines Deutschlands am 2. 3. 4. und 5. Okt. 1849 zu Regensburg. Amtlicher Bericht. gr. 8. 1849. broch. n. 36 kr. — 10 ngr.

Missale Romanum ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restitutum, S. Pii. V. pontificis maximi jussu editum, Clementis VIII. et Urbani VIII auctoritate recognitum. Editio novissima ad exemplar Romanum anni MDCCCXLII accurate expressa, mendis diligenter sublatis, novis interim et ab sancta apostolica sede approbatis festis aucta, novis item initialibus literis et (5) imaginibus aëri incisis exornata. Fol. 1851. 10 fl.

— — dasselbe. Pracht-Ausgabe. Mit 34 gemalten Initialen n. 15 fl. — 9 Thlr.

☞ Diese Ausgabe, **approbirt von den hochw. Hrn. Cardinälen Diepenbrock, Wiseman, Joannes Scitovszky (Fürst-Primas von Ungarn), Erzbischof Daniel von Dublin,** den Bischöfen **Franciscus von Paderborn** und **Valentin von Regensburg,** übertrifft alle übrigen Missal-Editionen an Vollständigkeit, würdiger Ausstattung und Correctheit.

Musica Divina. Sive Thesaurus Concentuum Selectissimorum omni Cultu Divino totius anni juxta ritum Sanctae Ecclesiae Catholicae inservientium: Ab Excellentissimis superioris aevi Musicis numeris harmonicis compositorum. Quos e Codicibus Originalibus tam editis quam ineditis accuratissime in partitionem redactos ad instaurandam polyphoniam vere ecclesiasticam publice offert Carolus Proske. Annus Primus. Harmonias IV. Vocum continens. 4. 1853.

Pösl, Dr. Fr., Leben des hl. Philippus Neri, Stifter der Congregation des Oratoriums in Italien. 8 br. 1847. 1 fl. 12. kr. — 21 sgr.

Sintzel, Michael, das geistliche Leben in der Welt. Oder: der dritte Orden des heil. seraph. Vaters Franziskus von Assisi. Mit einem vollständigen Lehr- und Gebetbuch für alle kathol. Christen, besonders für die Mitglieder des dritten Ordens. Vierte verbesserte und vermehrte Aufl. 12. 1853. 1 fl. 30 kr. — 1 Thlr.

— — der betende Katholik. Ein vollständiges Gebetbuch, aus den besten kathol. Andachtsbüchern zusammengestellt. Mit 1 Stahlstiche und 13 feinen Holzschnitten. 9. Aufl. gr. 8. 1852. 54 kr. — 15 sgr.

— — Maria, meine Zuflucht und mein Trost! Ein Lehr- und Gebetbuch für Verehrer der allersel. Jungfrau und Mutter Gottes Maria. Mit 1 Stahl- und 14 Holzstichen. 5. Aufl. gr. 8. 1852. 1 fl. — 20 sgr.

Sterr, G., hundert fromme Lieder, besonders für die liebe Schuljugend. 6 Sammlungen **11.** Aufl. 1853. n. 7 kr. — 2 ngr.

— — Melodien dazu. qu. 4. 12 kr. — 4 ngr.

— — vierstimmige fromme Lieder. qu. 4. 48 kr. — 15 sgr.

Strobl, M. A. (Doktor der Philosophie), **Moriz Carriere's „Christliche Ueberzeugungen"** nach dessen „Religiösen Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk" dargestellt. 8. brosch. 45 kr. od. 12½ sgr.

Tylkuski, P. Adalb., Geistesübungen auf 10 Tage. Aus dem Lateinischen übersetzt von G. D. 12. 1842. 18 kr. — 5 ngr.

Meine Erlebnisse

seit

dem Erscheinen meiner Schrift:

„Unser Zustand von dem Tode bis zur Auferstehung,“

von

L. P. W. Lütkemüller,

gewesenem evangelischen Pfarrer zu Selchow bei Storkow in der Provinz Brandenburg.

Ὁ μὴ δάρεις ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται.

gr. 8. brosch. 1 fl. 21 kr. od. 24 ngr.

Erläuterungen

zur

Mosaischen Schöpfungs-Geschichte

von

Johann Bapt. Pianciani,

Professor der Physik und Chemie am römischen Collegium.

Aus dem Lateinischen übersetzt

von

Dr. Fr. Schöttl,

Professor der Theologie am Lyceum zu Eichstätt.

(Mit einer geologischen Karte.) gr. 8. in Umschlag brosch. 1 fl. 12 kr. od. 21 sgr.

Maienblüthen oder Betrachtungen, Gebete und Lieder der hohen Himmelskönigin Maria zur Feier der Mai-Andacht geweiht. Nebst einem Anhange, die gewöhnlichen Andachtsübungen eines katholischen Christen und fünf Novenen auf die vornehmsten Marienfeste enthaltend, von einem Priester der Diözese Regensburg. Mit Approbation des bischöfl. Ordinariats Regensburg. Auf Velinpapier 54 kr., ordinäre Ausgabe 42 kr.

Dieses Buch, aus Vorträgen bei der Maiandacht entstanden, enthält 31 in drei Punkte abgetheilte Betrachtungen über die lauretanische Litanei und mehr als 40 schöne und ansprechende Erzählungen. Die Sprache ist populär, die Gebete sind herzlich, und der Inhalt der Betrachtungen und ihre Eintheilung so gefaßt, daß Prediger entsprechenden und trefflichen Stoff zu Vorträgen für die Maiandacht und ganz besonders auch für die Feste der allerseligsten Jungfrau darin finden werden. Schon bei seinem im vorigen Jahre verspäteten Erscheinen wurde das Buch überall mit Beifall aufgenommen.

3 2044 069 652 048

MAR 27 1961
DUE AUG 1 1943
JUN 30 1961
OCT 4 1961

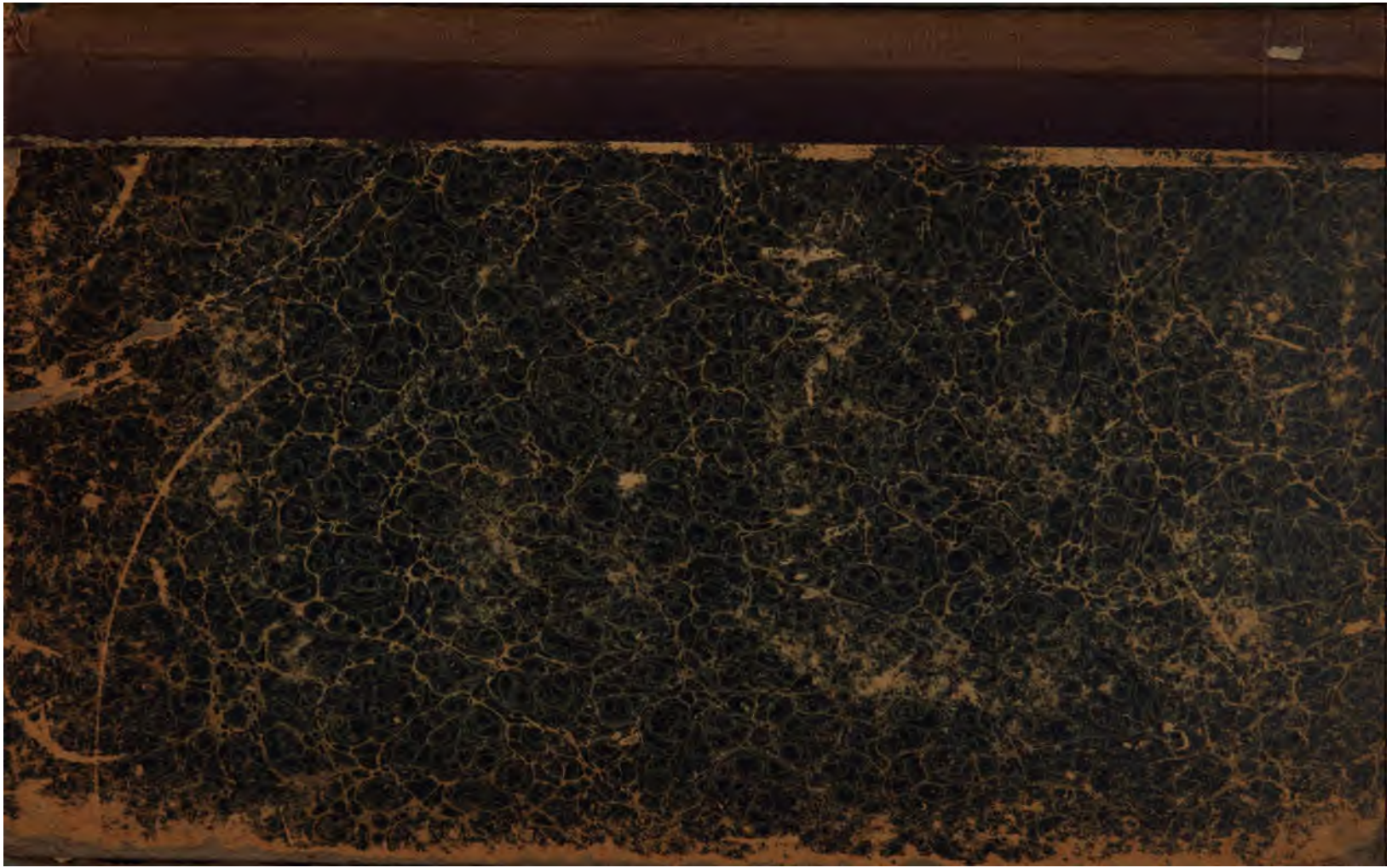
3 2044 069 652 048

MAR 27 1961

JUL 16 1 1946

JUN 2 1961

OCT 4 1961

3 2044 069 652 048

MAR 27 1961
AUG 1 1943
JUN 30 1961
OCT 4 1961